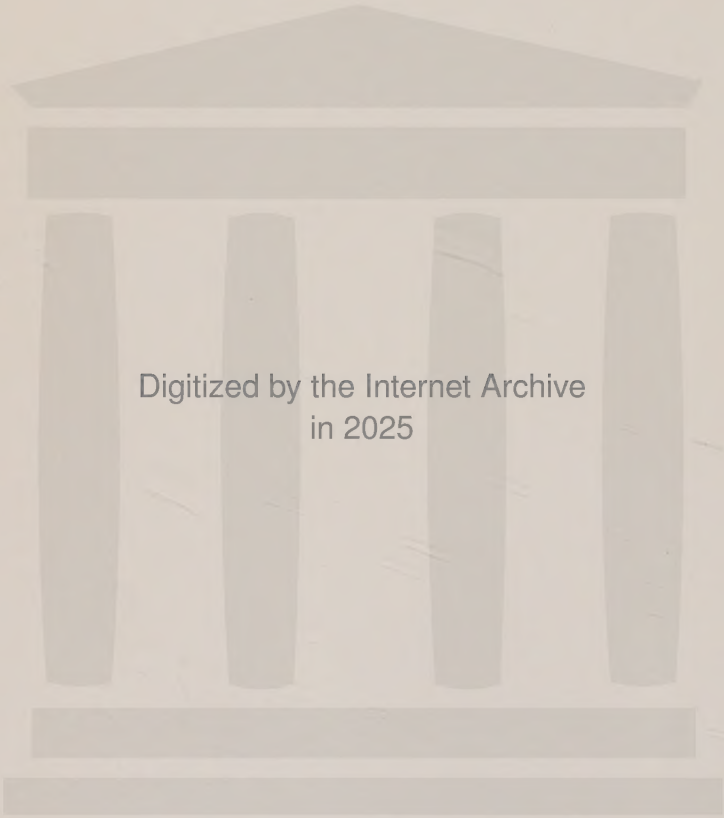
JAN 26 1962


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/diegeschichtedes0000robe_n2j8

Die
ıeschichte des Reich-Gottes-Gedankens
in der alten Kirche
bis zu Origenes und Augustin

von

Robert Frick
Lic. theol., Pfarrer in Bad Saarow

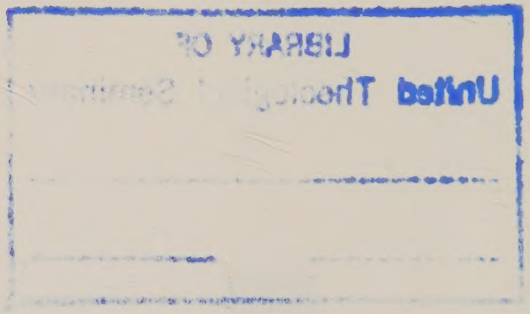
LIBRARY OF
United Theological Seminary
BT
94 .7
.F75
1928
51,042

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1928

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Berlin

Beiheft 6



Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Dem Andenken

an

Karl Holl

† 23. Mai 1926

Vorwort

In diesen Tagen jährt sich zum zweiten Male der Todestag Karl Holls. Was seine Schüler ihm verdanken, das ist mannigfach zum Ausdruck gekommen, am stärksten tritt es vielleicht in Erscheinung in der lebendigen Arbeitsgemeinschaft, die seine Schüler auch über seinen Tod hinaus verbindet. Auch die vorliegende Arbeit verdankt ihm Entscheidendes, nicht nur viel freundliches Interesse und ständige Beratung, sondern darüber hinaus die grundsätzliche Auffassung der kirchengeschichtlichen Aufgabe in ihrem Verhältnis zur neutestamentlichen Arbeit. Diese Dankesschuld gab mir den Mut, auf das erste Blatt den Namen des verehrten Lehrers zu setzen, der mir allezeit mehr noch als ein Lehrer, ein väterlicher Freund gewesen ist.

Die Arbeit ist entstanden aus einer Preisarbeit über den »neutestamentlichen Begriff des Reiches Gottes in seiner Auswirkung und Anwendung während des 2. Jahrhunderts«, die von der Berliner Theologischen Fakultät gestellt war und am 3. August 1923 mit dem Preise bedacht wurde. Diese Arbeit ist dann stark erweitert und völlig umgearbeitet worden und hat in einem bestimmten Stadium der Entwicklung der Berliner Fakultät als Lizentiatendissertation vorgelegen (Winter 1925/6). Nach Holls Tode hat der Abschluß der Arbeit freundliche Förderung durch Herrn Prof. D. Lietzmann erfahren — ihm und der Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft ist es zu danken, daß die Arbeit jetzt im Druck vorliegt. Diesem Dank Ausdruck zu geben ist ein Hauptanliegen dieser Zeilen.

Bad Saarow (Mark), am 24. Mai 1928.

Robert Frick.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Die Fragestellung 1

I. Der neutestamentliche Reich-Gottes-Begriff . . . . . 2—26

Der Reich-Gottes-Begriff Jesu nach den synoptischen Evangelien (Jesu Predigt als Erneuerung und Vertiefung der prophetischen Predigt von der Heiligkeit Gottes S. 2—4, Die formale Anknüpfung an die zeitgenössischen jüdischen Vorstellungen S. 4—6, Das Charakteristikum der Reichsbotschaft Jesu: der neue Gottesbegriff S. 6—17). 2—17

Der Reich-Gottes-Begriff im übrigen Neuen Testament (Das Zurücktreten des Begriffes, seine Beschränkung auf die eschatologischen Vorstellungen S. 17—20, Die Bewahrung des Inhalts der Reichsbotschaft Jesu in neuen Formen: Paulus: Parallelität der Begriffe δικαιοσύνη θεοῦ und βασιλεία τοῦ θεοῦ S. 21—22, Johannes: Parallelität der Begriffe ζωή und βασιλεία τοῦ θεοῦ S. 22, Die Apokalypse des Johannes S. 22—26). 17—26

II. Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens . . . . 26—155

Die apostolischen Väter (Die theologische Entwicklung S. 27—29, die Anwendung des Reich-Gottes-Begriffs: Beschränkung auf die Eschatologie S. 29—31, Reichserwartung und Kirchenbegriff S. 31—33, Ergebnis S. 33—35). 27—35

Die Apologeten (Die theologische Entwicklung S. 35—40. Die Bedeutung des Reich-Gottes-Begriffs: das fast völlige Verschwinden des Begriffs in den Apologien S. 40, Inhaltliche Auswirkungen des Reich-Gottes-Gedankens Jesu auch in dieser Zeit S. 40—41, Anwendung des Begriffs in der Eschatologie und in biblischen Zitaten S. 41—44). 35—45

Die Gnosis (Das soteriologische Interesse S. 45, Der metaphysische Dualismus: Reich des Demiurgen und Pleroma S. 45—46, Die Eschatologie S. 46—48, Die Ethik S. 48—49). 45—49

Marcion (Der Gottesbegriff: Gegensatz von gutem und gerechtem Gott S. 49—50, Die rigoristische Ethik S. 50—51, Die Eschatologie: Reich des Demiurgen und Reich Gottes S. 51, Das evangelische Moment in Marcions Lehre S. 52). 49—52

Der Montanismus (Reaktionserscheinung S. 52—54, Ablehnung des Montanismus ein Wendepunkt in der Geschichte der Kirche: die allmähliche Verkirchlichung des Christentums S. 54—55, Der neue Kirchenbegriff S. 55—56, Sein Verhältnis zu Jesu Reich-Gottes Gedanken S. 56, Der Kirchenbegriff des Irenäus als complexio oppositorum S. 56—58). 52—58

Seite

Irenäus (Auswirkungen des Reich-Gottes-Gedankens Jesu in der Theologie des Irenäus S. 58—60, Die Anwendung des Reich-Gottes-Begriffs: Beschränkung auf den eschatologischen Gebrauch S. 60—61, Die chiliastischen Anschauungen S. 61—66, Bedeutung der Fleischesauferstehung: I Cor 15_{50} S. 66—67). 58—67

Tertullian (Der ethische Grundzug seiner Theologie S. 67—70, die Vorstellung vom Gottesreich: das Reich als Lohn; Zwischenzustand und Fegfeuer S. 70—71, Der Chiliasmus und seine Überwindung S. 71—73). 67—73

Exkurs: Apokalyptik und Volksfrömmigkeit (Gnostische Gedanken im Endzeitbild der Apokryphen S. 73—74, Die eschatologischen Grundanschauungen S. 74—76, Die sinnliche Ausmalung des Zukunftsbildes S. 77—79, Die Anwendung des Reich-Gottes-Begriffs in Apokryphen und Grabinschriften S. 79—82). 73—82

Clemens von Alexandrien (Der evangelische Zug in seiner Gnosis S. 82—83, Die Vertauschung von πίστις und γνῶσις und ihre Folgen: a) Der Perfektionismus; die »evangelische« Ethik des »Gnostikers« S. 83—86, b) Die Mystik; Entwertung von Ethik und Eschatologie S. 86—89; die Eschatologie: das griechische Element in der Eschatologie S. 89—90, Der Entwicklungs- und Erziehungsgedanke S. 90—92; Die Anwendung des Reich-Gottes-Begriffs: Vorwiegen der virtuellen Vorstellung S. 92—93, Der Gemeinschaftsgedanke S. 93—94). 82—95

Origenes (Die theozentrische Theologie S. 95—96, Die Eschatologie: die kosmologischen Voraussetzungen S. 96—97, Spannung zwischen dem Gedanken ewiger Entwicklung und dem der ἀποκατάστασις πάντων, Überwiegen der 2. Vorstellung S. 97—100, Anwendung des Reich-Gottes-Begriffs: Immanente Auffassung vom Reich [Lc 17_{21}], Entwertung der Heilsgeschichte, das intellektualistische Moment [Reich Gottes = pneumatische Erkenntnis] S. 100—103, der Gedanke des Gottesstaats auf Erden S. 103—104). 95—104

Nachwirkungen der Alexandriner in Theologie und Leben (Die Frömmigkeit des Mönchtums: vita Antonii S. 104—106, Die Bestreiter der origenistischen Theologie: Nepos von Arsinoe und sein Streit mit Dionys von Alexandrien S. 106—107, Methodius von Olympos S. 107—110, Apollinaris von Laodicea S. 110—113, Ausblick auf die fernere Entwicklung in der griechischen Kirche S. 113—114). 104—114

Die abendländische Theologie im 3. und 4. Jahrhundert 114—138

1. Die Anschauung von der Kirche (Rückblick: Zusammenhang von Sakramentslehre und Kirchenbegriff S. 114—115, Cyprians Kirchenbegriff: die Amts- und Sakramentskirche S. 115—118, Ambrosius: der mystisch-pneumatische Kirchenbegriff S. 118—119, Tyconius: das corpus Christi bipertitum S. 119—121). 114—121

2. Die eschatologischen Vorstellungen (Hippolyt: formale Anknüpfung an Tertullian, inhaltliche Verschiebung S. 121—122, Cyprians moralistische Eschatologie S. 122—125, Lactanz: seine ausgeführte Eschatologie und Ansätze zu einer Vergegen- 121—133

Seite

wärtigung der Reich-Gottes-Vorstellung S. 125—128, Victorin von Pettau und seine Auslegung der Apokalypse S. 128—130, Die Vergeistigung der Eschatologie: des Ambrosius origenistische Eschatologie S. 130—132, und die Auflösung der Eschatologie durch geschichtliche Betrachtungsweise bei Tyconius S. 132—133).

3. Das Lebensideal (Cyprian und Lactanz: Verdienstgedanke, Stufenethik, Eudämonismus S. 133—135, Ambrosius: Verbindung von mystischer Tiefe und ethischem Ernst S. 135—136, Tyconius: seine im Evangelium gegründeten Anschauungen S. 136—137). 133—138

Augustin (Das Lebensideal: Verknüpfung der paulinischen und der katholisch-relativierten Ethik S. 138—141, Die Anschauung von der Kirche: die civitas Dei = 1) katholische Kirche, 2) communio sanctorum S. 141—143, Die Verschmelzung beider Begriffe: die civitas Dei = communio sanctorum als geschichtlich sich entwickelnde Größe im Kampf mit der civitas terrena S. 143—145, Vergleich mit Tyconius: die positive Wertung des Staats S. 145—146; die Eschatologie: die allgemeine Eschatologie: Vollendung der Kirche als civitas Dei triumphans S. 146—148, Die individuelle Eschatologie: der Lohn des einzelnen im Gottesreich S. 148—150; Anwendung des Reich-Gottes-Begriffs: 1) für die eschatologischen Vorstellungen, 2) = civitas Dei, empirische katholische Kirche S. 150—151. 138—152

Ergebnis . . . . . 152—155

Die Fragestellung.

Jesus tritt auf mit der Botschaft vom Reiche Gottes — ein Mensch, der selbst unter der Herrschaft Gottes lebt und der die Gewißheit in sich trägt, diese Gottesherrschaft setzt sich durch in der Welt. In der Kraft dieses Gehorsams, der sich völlig unter Gottes Herrschaft beugt, und dieser Gewißheit, die sich zum Träger dieser Herrschaft, zum Messias berufen weiß, liegt das Geheimnis seiner Wirkung. Freilich die Frage ist berechtigt: worin sehen wir die Wirkungen des Wortes und der Tat Jesu? Etwa in dem, was die Kirchengeschichte uns zeigt? Wo liegen die Verbindungslinien von der kleinen Schar, der Jesus das Reich verheißt, zu dem machtvollen Kirchenstaat, der seine Herrschaftsansprüche über die Welt geltend macht, von der βασιλεία τοῦ θεοῦ, die das NT uns verkündigt, zur civitas Dei auf Erden, von der Augustin schreibt? Können wir die Kirchengeschichte als eine Entwicklung darstellen, deren Wurzeln in dem Boden der NT-lichen Kräfte und Anschauungen liegen, und die sich allmählich unter mancherlei fremden Einflüssen von dieser Ursprungsquelle immer weiter entfernt, oder ist es vielmehr so, daß von Anfang an die Botschaft des NTs nur eine neben anderen Quellen für das Werden der Kirche war, und zwar eine Quelle, die keineswegs im Anfang am stärksten gewirkt hat, d. h läßt sich die Kirche begreifen als ein Gebilde des hellenistischen Judentums, und ist die Botschaft Jesu und ihre Deutung durch Paulus in ihrer Geschichte nur wie ein Gärstoff wirksam, der an gewissen Höhepunkten fördernd oder störend die Entwicklung bestimmt? Diese Fragen ihrer Beantwortung ein Stück näher zu bringen, ist unser Ziel, wenn wir daran gehen, einen NT-lichen Begriff, und zwar den zentralen Begriff der Botschaft Jesu, in seiner Anwendung und Auswirkung in den Anfängen der Kirchengeschichte zu verfolgen.

Ellipse mit zwei Brennpunkten«[1]. Das Wort: ihr sollt vollkommen sein, ist nicht ein Antrieb zur Selbstheiligung, nicht irgendwie perfektionistisch zu verstehen. Wir schaffen unser Verhältnis zu Gott nicht durch unser Tun, sondern überhaupt nur aus einer Verbindung mit dem Vater heraus können wir handeln. Deshalb predigt Jesus nicht bloß Buße, sondern verkündet die frohe Botschaft und fügt zum Sollen das Können. Weil wir Gottes Kinder sind, ist all unser Tun Gottes- und Nächstendienst, weil Gott unser Vater ist, können wir auch um seinetwillen auf die ganze Welt verzichten. Alle eudämonistischen, anthropozentrischen Vorstellungen sind damit grundsätzlich überwunden, allein um Gottes Herrschaft handelt es sich.

Das Verhältnis der Botschaft Jesu zur Predigt der Propheten läßt sich hiernach als das der Erneuerung, Vertiefung, Erfüllung bezeichnen. Nicht den Begriff des Reiches Gottes hat er von ihnen überkommen, wohl aber das, was diesem Begriff sein eigentümliches Leben gibt, die Gewißheit, daß Gott herrscht, und daß diese Herrschaft Gottes als schaffende, fordernde, gebende Macht in das Leben des Volkes wie des einzelnen bestimmend eingreift. Mit dieser Wiederaufnahme prophetischer Predigt ist der Gegensatz Jesu gegen die Religion seiner Zeit gegeben. Was er von seiner Zeit übernimmt, das ist die Form, in die er neuen Inhalt gießt.

Wie sah die Reich-Gottes-Vorstellung des Judentums zur Zeit Jesu aus?

Die Vorstellung von Jahwes Königsherrschaft, ursprünglich ganz konkret gedacht als die gegenwärtige Herrschaft über sein Volk, wird, je mehr man die Widerstände empfindet, die sich dieser Herrschaft auf Erden entgegensetzen (das menschliche Königtum, die äußeren Feinde), mehr und mehr eschatologisch bestimmt. Die ethische Seite, von den Propheten stark betont, tritt zurück. Freilich man vergaß auch jetzt nicht, daß es sich bei der מלכות השמים um die Herrschaft Gottes in den Herzen der Menschen handelt — die Wendung »das Joch der Gottesherrschaft auf sich nehmen« ist dafür charakteristisch, freilich ist auch dieser Ausdruck gesetzlich erstarrt — man stellt sich unter das Joch der Gottesherrschaft, indem man regelmäßig das Schma betet[2], — aber diese innerliche Gottesherrschaft

[1] Deißmann, Evangelium und Urchristentum, in »Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion«, 1905, S. 111.

[2] Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament I (1922) S. 173 und Anmerkungen m. u. n.

ist doch so lange gehemmt, als Israel unter der Fremdherrschaft seufzt. So richtet sich der Blick auf die Zukunft, wo Gottes Herrschaft auch äußerlich sichtbar wird, wo Gott in seinem Volk und mit seinem Volk über die gesamte Menschheit herrschen wird[1].

Im Zentrum der Zukunftserwartung steht der Traum vom wiederkehrenden König aus Davids Stamm, die messianische Hoffnung hat durchaus nationale Ziele. Mit dieser sinnlich-naturalistischen Linie der irdisch-nationalen Hoffnungen kreuzt sich eine andere, entsprechend dem abstrakt-transzendenten Gottesbegriff wird auch die Zukunftshoffnung jenseitig. Aus der eranischen Apokalyptik dringt der dualistische Gedanke der beiden Äonen ein und findet seine Ausprägung in der Idee des Satans als des Fürsten dieser Welt[2]. Von parsistischen Einflüssen scheint auch die Individualisierung der Zukunftshoffnung und der persönliche Auferstehungsglaube abhängig zu sein, wie wir ihn bei Daniel finden[3]. Beide Vorstellungsreihen, diejenige, die auf die Erwartung der Propheten zurückgeht, und diejenige, die im Danielbuch ihren Grund hat, stehen in den Anschauungen des Spätjudentums nebeneinander oder werden auch, wie in der Baruch- und Esra-Apokalypse, miteinander in der Art verbunden, daß auf ein messianisches Reich von beschränkter Dauer die allgemeine Auferstehung zu ewiger Freude oder ewiger Qual folgt. Immerhin überwiegt in den Vorstellungen des Spätjudentums der Transzendenzgedanke. An diese Vorstellungen in ihrer Mannigfaltigkeit und Zwiespältigkeit knüpft Jesus an und durchdringt sie mit seiner einheitlichen Gottesanschauung. Er spricht ohne Bedenken in den Bildern, die im Volke lebendig sind, von dem Reich als dem Orte der Seligkeit, dahin die Frommen eingehen werden, dessen Pforte eng ist, und schmal der Weg, der dahin führt, von dem Mahle, das den Frommen dort bereitet wird, wenn sie mit den Patriarchen an des Herrn Tische sitzen, er verheißt seinen Jüngern, daß sie mit ihm sitzen werden auf zwölf Stühlen, zu richten die Stämme Israels — diese Vorstellungen werden beibehalten, aber der Ton liegt nicht auf

---

[1] So wird von den Stillen im Lande, den Frommen gesprochen als den προσδεχόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ Mc 15 $_{43}$ (Lc 23 $_{51}$).

[2] Bousset, Das Reich Gottes in der Predigt Jesu, in der Theol. Rundschau V, 1902, S. 402, Anm. 1.

[3] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II^4, 1907, S. 579 f.: »Die Lehre von einer individuellen Vergeltung nach dem Tode und die starke Transzendenz sind für die persische Eschatologie charakteristisch«.

ihnen, sie sind nicht um ihrer selbst willen da — niemals ergeht sich die Phantasie in der Ausmalung des Paradieses und seiner Fruchtbarkeit und seiner Schönheiten, ebensowenig wie die Ankündigung von den Drangsalen der Endzeit und dem Gericht weiter ausgeführt werden, als daß sie den Ernst der Entscheidung deutlich machen und dem Willen einen starken Antrieb geben. Auch in formaler Hinsicht erschöpft sich Jesu Reich-Gottes-Begriff keineswegs in dem lokalen Bilde. Dafür, in wie vielen Beziehungen Jesus den Begriff verwendet, gibt Dalman die Formel: »Ihm war die Gottesherrschaft die göttliche Macht, welche von nun ab in stetem Fortschritt die Welterneuerung durchsetzt, aber auch die erneute Welt, in deren Bereich die Menschen eintreten, welche schon jetzt sich anbietet und darum als ein Gut ergriffen und empfangen werden kann«[1]. In der Tat, man kommt mit diesen formalen Kategorien hier nicht weiter — die Einigung der Widersprüche liegt tiefer. Deshalb ist der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ in Jesu Predigt zentral, weil es sich ihm einzig und allein um die Durchsetzung der göttlichen Macht und um die Erfüllung des väterlichen Willens handelt. Gottes Reich bedeutet, daß Gottes guter und gnädiger Wille in Menschenherzen zur Alleinherrschaft komme. Es ist wesentlich, daß wir hinter dem lokalen Bilde den virtuellen Charakter des Begriffes sehen. »Das Reich sonderte sich nicht von Gott ab wie eine von ihm hervorgebrachte Sache, ebensowenig vom Menschen wie ein an ihm seiendes Gut, sondern war der personhafte Verkehr Gottes mit dem Menschen, und dies so, daß Gott in der vollen Überlegenheit seiner Gottheit seine Gemeinschaft mit dem Menschen bestimmt«[2].

Die Reich-Gottes-Predigt Jesu ist aber nicht damit beschrieben, daß er in den Vorstellungen seiner Zeit prophetische Verkündigung zu neuem Leben geweckt hat — wir stehen vor der Frage: was gibt dieser Botschaft ihre eigenartige und über die Jahrhunderte hin wirksame Kraft? Darauf ist vor allem zu antworten: die Kraft dieser Botschaft liegt in der ungeheueren Spannung, die uns dort begegnet, wo die Nähe des heiligen Gottes lebendige Wirklichkeit ist. Worte wie dies, das die ruhig abwartende Objektivität des Pharisäers vom Anteil am Reich ausschließt[3]: das Reich Gottes kommt nicht unter zuwartender Beobachtung, das Reich Gottes ist

[1] Dalman, Worte Jesu I, 1898, S. 112.

[2] Schlatter, Die Geschichte des Christus, 1921, S. 51.

[3] Luc 17 $_{20-21}$.

inwendig in euch, d. h. es handelt sich bei der Gottesherrschaft um dies ganz persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott, ein Verhältnis, das den ganzen Menschen fordert — oder das andere, in seiner Auslegung so umstrittene Wort, das wir aber doch wohl dahin auslegen müssen, daß den Stürmern das Himmelreich verheißen wird [1] — solche Worte lassen uns etwas ahnen von der Leidenschaft, mit der Jesus seinen Beruf, Künder und Träger der Gottesherrschaft zu sein, ausübte. Daß diese Leidenschaft nichts mit menschlichem Ungestüm zu tun hatte, ein wirklicher Enthusiasmus, Von-Gott-begeistert-sein war, zeigt uns das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat — er ist nicht nur der Gottesstreiter, der gekommen ist, ein Feuer auf Erden anzuzünden [2], der zur Entscheidung auffordert und die Scheidung selbst in die Familie hineinträgt [3], er ist auch der Säemann, der seinen Samen sät und dann die Saat ruhig sich selbst überlassen kann, weil die Gewißheit, es ist Gottes Sache, zu der er berufen ward, alle Ungeduld und alles Machen-wollen ausschließt. Beides, die Leidenschaft und die Ruhe, wurzelt im Blick auf Gott — in seinen Dienst berufen sein, das bedeutet Anspannung aller Kraft, Einsatz der ganzen Persönlichkeit, in seinen Dienst berufen sein, das bedeutet Friede, Freude, Seligkeit. Darin ruht die Kraft der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes, daß er diesen Gott ganz ernst nimmt, in seinem heiligen Zorn ebenso wie in seiner vergebenden Gnade. Was er einmal den Juden gegenüber als die Tiefen des Gesetzes bezeichnet, um die sie sich mit ihrer Kasuistik herumdrücken, κρίσις und ἔλεος, das ist gerade der eigentümliche Charakter der Herrschaft Gottes, von der er redet, und das dritte Stück neben diesen beiden, die πίστις, drückt eben das aus, wie sich der Mensch zu Gottes Gericht und Gottes Erbarmen stellen soll; er soll ihn in beidem ernstnehmen, soll sich ernsthaft beugen unter seinen Richterspruch, soll ihm aber auch ernsthaft vertrauen, wenn er vergeben will [4]. Und diese Spannung zwischen der absoluten Forderung und der frei schenkenden Gnade, die wir schon in Jesu Gottesverhältnis beobachteten, können wir durch all die verschiedenen Beziehungen seiner Reichspredigt verfolgen.

Besonders deutlich wird dieser Doppelcharakter der Botschaft Jesu, wenn wir nach der Ethik des Reiches Gottes fragen. Die Bergpredigt ebenso wie die Gleichnisse (Mt 13) reden mit großer

[1] Mt 11_{12} — beachte zur Auslegung die Parallelstelle Luc 16_{16}.
[2] Luc 12_{49}. [3] Mt 10_{34} ff. [4] Mt 23_{23}.

Kraft von der sittlichen Richtung der Reichspredigt Jesu, von dem Kampf, in dem das Gottesreich gegen die Herrschaft des Bösen steht, davon, daß volle Entsagung und ganze Hingabe die Bedingung sind für den Eintritt ins Reich — hier ist die sittliche Forderung bis zur Höhe des Absoluten gesteigert, und gerade in dieser Höchststeigerung des Ethischen liegt seine Überwindung. An der Forderung der Bergpredigt zerbricht menschliche Willensanstrengung — die Bergpredigt bedeutet die furchtbarste Verurteilung menschlichen Strebens und Wollens, wenn nicht Gottes Vergebung und schenkende Gnade dahinter steht. Alle Übergänge, Mittelstufen, Pflichtenkollisionen der modernen Ethik kennt Jesus nicht. Für ihn gibt es nur ein Entweder — Oder, deshalb ist die Botschaft vom Reich Evangelium und Gericht zugleich. Darum besteht unser Anteil am Gottesreich nicht mehr in dem, was wir wirken, in unserer Gerechtigkeit und unserem Glauben, sondern in dem, was Gott schafft, darin, daß er in uns Alleinherrscher ist. Nicht der Zwang, sondern der überschwängliche Reichtum der Gnade und Gabe wird in Gottes Königsmacht betont. Unsere Gerechtigkeit »ist nicht die Ursache, sondern die Folge der vollendeten Gottesherrschaft« [1]. Und gerade die Gleichnisse, die vom Lohn sprechen, zeigen es besonders deutlich, daß aller Lohn doch nur Gnade ist. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg »tötet den Lohnbegriff, indem es ihn anwendet« (Holtzmann). An Stelle des Vertrags tritt das Kindschaftsverhältnis, an Stelle der menschlichen Gerechtigkeit eine von Gott geschenkte Gerechtigkeit, die eine Umwertung aller Werte bedeutet: »wer der Kleinere ist, der ist der Größere im Himmelreich« (Mt 11_{11} [2], vgl. $18_{1\,ff.}$). Johannes Weiß macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Armut und Kindlichkeit nicht Forderungen sind, die man willensmäßig erfüllen kann, sondern die nur durch Gottes Gabe erlangt werden können.

Unsere Stellung im Gottesreich hängt völlig von unserer Entscheidung, unserem Handeln ab — unsere Stellung im Gottesreich ruht allein auf der Tat Gottes, beide Sätze haben ihre Gültigkeit und werden nicht erst von der modernen Theologie nebeneinander gestellt, sondern klingen neben- und miteinander durch die Gleichnisse Jesu hindurch. Den Jüngern, die von ihm einen Ehrenplatz im kommenden Reich erbitten, zeigt Jesus die schwere Bedingung:

---

[1] Joh. Weiß, Jesu Predigt vom Reiche Gottes, 1900², S. 116.

[2] Zur Exegese von Mt 11_{11} vgl. Schlatter, Erläuterungen; Joh. Weiß, a. a. O. S. 81f.

Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde? Und als sie zustimmen, da verheißt er ihrem Wunsch doch nicht die Erfüllung, da zerschlägt er die ganze Fragestellung: das Sitzen zu meiner Rechten und zu meiner Linken steht nicht in meiner Macht zu geben, es wird denen, denen es von meinem Vater bereitet ist[1]. Noch einmal hören wir dies »denen es bereitet ist«, gerade durch das Gleichnis, das am stärksten den ethischen Charakter der Reichs-Gottes-Predigt Jesu zu betonen scheint, klingt stark der prädestinatianische Ton: kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, erbet die Herrschaft, die euch bereitet ist von der Welt Grundlegung her[2]. Die einzige Bedingung für die Zugehörigkeit zum Reich ist das Wissen darum, daß es nichts Wichtigeres gibt, als daß Gott herrsche, dieses Trachten nach seiner Gerechtigkeit, so daß um ihretwillen alles andere hintangesetzt wird[3] — und gerade diese Haltung, die Gott ernsthaft recht gibt, fand Jesus bei dem einfachen Volk und bei den Zöllnern, und fand sie nicht bei Pharisäern und Schriftgelehrten[4]. Nicht irgendein Werk, eine sittliche Leistung wird verlangt, sondern nur diese entschlossene Hinwendung des Willens zu Gott, dieses Aufgeschlossensein für sein Werk, diese Empfänglichkeit für seine Gabe, dieser »Hohlraum«, da Gott eintreten soll — aber er tritt auch ein, er schenkt seine Gabe und schafft ein Neues. Es gibt in der Botschaft Jesu keine Verdienstethik, wohl aber eine Berufsethik, d. h. kein Handeln, das Gott für sich gewinnt, wohl aber ein Handeln, zu dem Gott den Menschen gewonnen hat und das im Gehorsam seinen Willen erfüllt[5]. »Man verdient sich das Reich nicht, man ist dazu berufen und bewährt sich auf dasselbe«[6]. Es gibt keine Ethik zum Reiche Gottes hin, wohl aber eine Ethik im Reiche Gottes. Man kann sich den Eintritt ins Reich nicht verdienen, aber der sich unter die Herrschaft Gottes stellt, wird damit in den Dienst

---

[1] Mt 20_{20} ff.

[2] Mt 25_{34}. Widerspricht einer ethischen Deutung im üblichen Sinne nicht auch dies, daß die Belohnten gar nicht wissen, womit sie den Lohn verdient haben — sie haben sich mit ihrem Tun nichts verdienen wollen, sie haben so gehandelt, wie sie aus innerem Zwange handeln mußten.

[3] Mt 6_{33}. [4] Lc 7_{29}.

[5] Die Verletzung dieser Gehorsamspflicht hat ihre ernsthaften Folgen. Die charakteristische Spannung zwischen dem ethischen und überethischen Charakter der Botschaft Jesu wird besonders deutlich im Gleichnis vom Schalksknecht, das die beiden Sätze nebeneinander stellt: Gottes Erbarmen ist über all unser Tun — aber über unsere Lieblosigkeit ergeht sein erbarmungsloses Gericht (Mt 18_{23} ff.).

[6] Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913², S. 402.

gestellt, und ihm gilt das Wort: wer seine Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes (Lc 9 62). In dieser Neubegründung der Sittlichkeit auf das Liebesgebot und den Berufsgedanken liegt ein Moment eingeschlossen, das für Jesu Reich-Gottes-Begriff wesentlich ist: in ihm ist die Spannung zwischen Individualismus und Gemeinschaftsbewußtsein gelöst. Es handelt sich bei der Zugehörigkeit zur βασιλεία um das ganz persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott, aber die Persönlichkeit vollendet sich darin, daß sie sich selbst vergißt im Dienste des Nächsten — »der sein Leben verliert um meinetwillen, der wirds finden«.

Unser Handeln hat seinen Grund in Gottes Werk und Willen — er ist der Herrscher, wir seine »unnützen Knechte« [1] — unser Handeln hat auch sein Ziel in Gottes Herrschaft und unserem Anteil an ihr. (So weist der Blick auf die Ethik zurück in die Vergangenheit; unseres Handelns Grund ruht in Gott, und weist voraus in die Zukunft: unser Handeln hat sein Ziel in Gott, hat nur dann einen Sinn, wenn er unserem Handeln wirksam begegnet, ist Wegbereiterdienst in der Erwartung, daß er kommt und seine Herrschaft machtvoll offenbart. So schließen sich Prädestinationsgedanke, Ethik und Eschatologie zu einem Ganzen zusammen und finden ihre Einheit in der Beziehung zu Gott, d. h. der geschlossene Gedankengang ist streng theonom. Wohlgemerkt, die Einheit liegt im Gottesgedanken; wenn wir das außer acht lassen, erhalten wir ein schiefes Bild von Jesu Botschaft, gleich ob wir von den ethischen oder von den eschatologischen Anschauungen ausgehen.) Wenn wir von dem eschatologischen Charakter der Reichspredigt Jesu sprechen, fordern zwei Fragen Beantwortung:

1. Wie verhalten sich Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit des Reiches?
2. Wie hat sich Jesus den Zustand der Vollendung gedacht?

1. Jesus hat eine lebendige Hoffnung auf die künftige Vollendung. Er hat die jüdische Hoffnung nicht geschwächt, sondern kräftig bejaht, aber zugleich vertieft und und versittlicht. Seine Hoffnung ist nicht wie im Judentum ein Postulat aus der pessimistischen Stimmung den gegenwärtigen Zuständen gegenüber, sondern die freudige Gewißheit, daß die Gottesherrschaft, die seines Lebens Wurzel und Inhalt ist, auch in der Welt sich durchsetzen und siegen wird. Und gerade die Stärke, mit der er sein Leben unter die

[1] Lc 17 10.

Herrschaft Gottes gestellt weiß, gibt seiner Hoffnung, daß diese Gottesherrschaft sich auch in der Welt durchsetzen wird, die Kraft der Gewißheit. Die starke Leidenschaft, die seine Verkündigung von Gottes Herrschaft durchzittert, findet ihren Ausdruck in der gespannten Erwartung des nahen Endes[1], d. h. auch in der Eschatologie spiegelt sich Jesu Gotteserfahrung wider. Von der gegenwärtigen Erfahrung der Gottesnähe in ihm richtet sich der Blick auf das Nahen Gottes zur Herrschaft über die Welt. Der Widerspruch zwischen den Worten Jesu, die eschatologisch sind, und denen, die von der Gegenwart des Reiches sprechen, löst sich von der Gottesanschauung aus. Überall dort ist Gottes Reich gegenwärtig, wo Gottes Herrschaft absolut, ausschließlich zum Durchbruch gekommen ist. Wo Gottes Wille unumschränkt geschieht, da ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ verwirklicht — die zweite Bitte findet an der dritten ihre Erläuterung. Weil in Jesus Gott ungehindert, unbeschränkt herrscht, so daß er sagen kann: Ich und der Vater sind eins, deshalb ist in ihm das Reich gegenwärtig, und Origenes hat Jesus recht verstanden, wenn er ihn als die αὐτοβασιλεία bezeichnet[2]. Aber eben deshalb, weil es sich bei der βασιλεία τοῦ θεοῦ um diese vollkommene Einigung zwischen Gott und Mensch handelt, weiß Jesus auch, daß dies Reich noch in der Zukunft liegt, daß noch viele Mächte und Widerstände gegen den göttlichen Willen im Menschen liegen und überwunden werden müssen. In ihm ist das Reich, Gottes Herrschaft zur vollen Auswirkung gekommen und man braucht nicht von »kühn vorwegnehmendem Glauben«[3] zu sprechen, wo er in voller Gewißheit von dem ganzen Siege spricht. Intensiv ist die Gottesherrschaft für Jesus schon vollkommen da, denn in ihm lebt Gottes Wille ungehemmt, nur extensiv wächst die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Die Gegenwart des Reiches ist Geheimnis, von dem Jesus nur in Gleichnissen spricht[4], ist ebenso Geheimnis, wie Jesu Messiasberuf. »Das sichtbare Reich und der offenbare Christus sind iden-

---

[1] »Es klingt paradox und ist doch von dem Charakter Jesu aus von selbst verständlich, daß Jesus, in dem die eschatologische Hoffnung am stärksten aufloderte, in dem sie gleichsam Person wurde, sie eben damit überwand und die Religion aus der Sphäre der Spekulation und Hoffnung auf das höhere Niveau des unmittelbaren aktiven und passiven Erlebens erhob.« Karl Weidel, Jesu Persönlichkeit, angeführt bei Schweitzer, Leben-Jesu-Forschung², S. 582.

[2] Origenes, Com. in Matth. Tom. XIV, 7, Lommatzsch III, S. 283 zu Mt 18_{23}.

[3] Joh. Weiß, Jesu Predigt vom Reiche Gottes², 1900, S. 41.

[4] Mt 13_{11}.

tisch« [1]. Wie Jesus in Knechtsgestalt auf Erden ist und nur wenigen seine Christusherrlichkeit offenbar wird, so ist auch das Gottesreich in Knechtsgestalt gegenwärtig, sich offenbarend in Jesu Taten, wenn er Menschen den dämonischen Mächten der Finsternis entreißt [2] und des Satans Macht gebrochen sieht [3], sich offenbarend in Jesu Worten für die, die ein offenes Auge und Ohr dafür haben [4], aber eben im Verborgenen und Kleinen wirkend und noch im Kampf mit seinen Widersachern [5] — aber dennoch: Gottes Herrschaft ist im Werden! Die Gegenwart weist über sich selbst hinaus auf die Vollendung [6].

2. Jesus ist kein Schwärmer, und ebenso gewiß, wie er weiß, daß in ihm die Gottesherrschaft schrankenlose Wirklichkeit ist, ebenso sicher ist es ihm auch, daß die Mächte dieser Welt der Gottesherrschaft bis zum letzten widerstreben, und daß diese nicht in allmählicher Entwicklung sich durchsetzen wird, sondern nur durch ein machtvolles Eingreifen Gottes, durch eine Katastrophe. Aber auch da, wo sein Blick auf die ganze Menschheit gerichtet ist, denkt Jesus nicht »kosmologisch«, sondern persönlich: in Jesu Wirken offenbart sich Gottes Herrschaft, und überall da, wo Menschen den Anschluß an ihn finden, ist Gottes Reich. Davon sprechen besonders die Parabeln, in denen es sich nicht um ein immanentes Reich handelt [7], das sich durch stille menschliche Tätigkeit allmählich auf

---

[1] Schlatter, Die Geschichte des Christus S. 353. Hier liegt der Punkt, an dem wir Schweitzer am stärksten widersprechen müssen, wenn er schreibt: »Der Herr kann immer nur ein Element der Religion sein, nie aber darf er als Fundament ausgegeben werden. Anders ausgedrückt: die Religion muß über eine Metaphysik, d. h. eine Grundanschauung über das Wesen und die Bedeutung des Seins, verfügen, die von Geschichte und überlieferten Erkenntnissen vollständig unabhängig ist und in jedem Augenblick und in jedem religiösen Subjekt neu geschaffen werden kann« (S. 512). Dagegen behaupten wir: Das Christentum ruht nicht auf Metaphysik, sondern auf Geschichte, auf der geschichtlichen Tatsache des Lebens Jesu, die freilich nur dann der objektive Grund unseres Glaubens sein kann, wenn ihr die subjektive Erfahrung des gegenwärtigen Christus entspricht.

[2] Mt 12_{28}. [3] Lc 10_{18}. [4] Mt 11_{5}. [5] Mt 13.

[6] An und für sich ist der Gedanke, daß Gottes Königsherrschaft in Knechtsgestalt erscheint, paradox — daher geht der Blick notwendig in die Zukunft: Gottes Herrschaft muß sich noch mächtig erweisen, der Christus muß sich in seiner Herrlichkeit offenbaren (zur Parallelität der Begriffe βασιλεία und δόξα vgl. Mc 10_{37} im Vergleich mit Mt 20_{21}, s. auch Lc 24_{26}, Mt 16_{27}). Wenn Mc 9_{1} von dem Kommen des Reichs ἐν δυνάμει die Rede ist, so liegt es auch nahe, an diesen Gegensatz zwischen der gegenwärtigen irdisch bedingten Gestalt des Reichs und der zukünftigen Vollendung zu denken.

[7] Der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz ist in dieser Schärfe gar nicht durchführbar. Immanent ist das Reich insofern, als dabei nicht an ferne Himmelssphären zu denken ist, sondern an die Vollendung der Gottesherrschaft in dieser Welt — so sind

Erden entwickelte, sondern um das wunderbare Reich, das der allmächtigte Gott schafft. Das moderne Ideal der Kulturentwicklung ist Jesus fremd[1]. Ihm bleibt die Welt immer die Welt, das Diesseits in unauflöslichem Widerspruch zum Jenseits[2]. Auch im Gleichnis vom Senfkorn ist nicht »Entwicklung« der leitende Begriff, vielmehr betont es, daß die Gottesherrschaft da ist, »gleich ob zwei oder drei in Jesu Namen zusammenkommen, oder ob die Völker im Schatten dieses Baumes sich sammeln«[3].

Das Gottesreich ist Erbe, das der Vater seinen Kindern bereitet hat, ist Lohn, den der Herr seinen Knechten gibt[4]. Es ist schon gesagt, daß Jesus die Verdienstethik ablehnt, aber niemals hat er den Gedanken verworfen, daß die Treue im Beruf ihres Lohnes wert sei[5]. Ihm löst sich die Spannung zwischen Eudämonismus und Dienstgedanken: die Tat soll nicht an den Lohn denken[6], aber der Lohn übersteigt den Wert der Tat hundertfältig. Der Blick auf den Lohn darf niemals Motiv für das Handeln werden, aber wenn Jesus die Forderungen an die Menschen bis zur absoluten Höhe

---

die Stellen, die vom Kommen des Reichs sprechen, zu verstehen. Wenn wir aber von der Transzendenz des Reichs sprechen, meinen wir damit, daß es allein durch Gottes Wirken geschaffen wird, und lehnen den modernen Entwicklungsgedanken ab.

[1] Daß das so ist, liegt nicht an der Bedingtheit Jesu durch die Anschauungen seiner Zeit, wie Schweitzer meint (»Daß er eine übernatürlich sich realisierende Endvollendung erwartet, während wir sie nur als Resultat der sittlichen Arbeit begreifen können, ist mit dem Wandel in dem Vorstellungsmaterial gegeben« S. 635), sondern ist seiner Lehre wesentlich und hat seinen Grund in der Stärke, mit der er den Gegensatz zwischen der Welt der Sünde und dem heiligen Gott empfindet, einen Gegensatz, der nicht durch menschliche Entwicklung, sondern allein durch Gottes Eingreifen überbrückt werden kann. Gegen Schweitzer und die moderne Eschatologie, die an Stelle der Anschauungen Jesu das enthusiastische Ersehnen einer sittlichen und religiösen Vollendung der Welt setzen, halten wir an jenen fest.

[2] Vgl. Karl Barth, Römerbrief, 1922[2], S. 419: »Wo das Reich Gottes im „organischen Wachsen" oder ehrlicher aber noch anmaßender gesagt: „im Bau" gesehen wird, da ist's nicht das Reich Gottes, sondern der Turm zu Babel«. — Besser als von dem Gegensatz Gott und Welt reden wir freilich von dem Gegensatz Gott und Sünde. Jesus sieht in Gott den Schöpfer, und ihm eint sich noch der dankbare Genuß der Weltfreuden und die Strenge des sittlichen Lebens ohne Halbheit und Spannung. In der weiteren Entwicklung tritt beides immer mehr auseinander.

[3] »Jesu Hauptinteresse bei den Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig war nicht, die Notwendigkeit und die Weisheit einer längeren allmählich fortschreitenden Entwicklung, sondern die Gewißheit, daß beim Himmelreich die Periode der Vollendung auf die der Mangelhaftigkeit folge, sorgenden Jüngern klar zu machen; er ist eben kein Geschichtsphilosoph, sondern ein Prophet.« Jülicher, Gleichnisreden Jesu, 1910, II, S. 581.

[4] Mt $5_{3.10}$ Mt 6_{1-18}. [5] Mt 20_{1-16} Mt 25_{14-30} Mt 25_{31} ff. [6] Lc 17_{10}.

spannt, so tut er das nicht aus Härte, er will keine Askese, sondern freudigen Dienst [1]. Jesus durchbricht die jüdischen Lohnvorstellungen, aber er hebt den Lohngedanken nicht einfach auf. Gleich wie wir uns dazu stellen, das Bild, das uns die Evangelisten von Jesu Botschaft zeichnen, zeigt uns den, der seinen Jüngern überschwengliche Vergeltung verheißt für das, was sie um seinetwillen geopfert, der nicht den kleinsten Dienst, auch wenn er von Ungläubigen geschieht unvergolten läßt [2], und es ist ein schweres Mißverständnis, wenn Schweitzer den Spruch, daß die Jünger schon in dieser Zeit alles was sie für das Reich Gottes darangeben, hundertfältig, wenn auch in Verfolgungen, wieder empfangen, für superbe Ironie erklärt [3].

Und worin besteht der Lohn? Der eigentliche Lohn ist das Gottesreich selbst. »Der volkstümlich juristische Lohnbegriff vertieft sich bei ihm zu dem prachtvollen Gedanken des Gnadenlohns. Verdient und doch nicht verdienbar ist das Reich. Trost ist die Botschaft vom Reich, aber doch auch ernste Mahnung« [4]. Wir finden in den Evangelien keine Lehre von den Herrlichkeiten des Gottesreichs. Jesus hat mit Israel nicht so geredet, »daß er ihm seinen königlichen Namen vorhielt und ihm Gottes Herrschaft nach ihrer wunderbaren Macht und Herrlichkeit beschrieb, sondern so, daß er es an die einfachen Worte des Gesetzes band und sich bemühte, den Gottesdienst Israels von dem zu reinigen, was ihn verdarb, und es zur Buße anzuleiten, damit aus gottlosen Juden fromme Juden wurden. Dann erst konnten sie sehen und verstehen, daß in ihm Gottes gnädige und ewige Herrschaft bei ihnen war« [5]. Aber wenn er die Herrlichkeit des kommenden Reiches schildern will, dann

[1] Während bei der asketischen Handlung der Blick nicht über das eigene Ich hinaus geht, der Sinn der Tat in der Selbstvervollkommnung liegt, setzt die Ethik, die im Gedanken des Dienstes lebt, das Ziel über das menschliche Ich hinaus, in die Hingabe an den andern, in unserm Fall in die Treue des Gehorsams, der sich ganz in den Dienst der Gottesherrschaft stellt. Während also die Askese ebenso wie die Verdienstethik unter der eudämonistischen Beschränkung der Gedanken und des Strebens auf die eigne Vollkommenheit und Glückseligkeit leidet, überwindet eine Ethik, die von dem Gedanken des Dienstes, des Berufes beherrscht ist, diesen Egoismus, auch wenn sie den Gedanken des Lohns beibehält. Es wäre der Erwägung wert, ob es nicht ein schiefer, weil unnatürlicher Gedanke ist, den Lohnbegriff aus der Ethik ganz zu entfernen. Er läßt sich verfeinern (Gott dienen dürfen, das ist schon der Lohn, ist höchste Seligkeit), ausscheiden läßt er sich nicht.

[2] Mc 9_{40} f.

[3] Mc 10_{28} ff.

[4] Deißmann, Evangelium und Urchristentum S. 110.

[5] Schlatter, Erläuterungen III, S. 159, zu Jac 1_1.

gebraucht er unbefangen die alten Bilder und Vorstellungen, die ihm die Überlieferung seines Volkes darbietet. »Ganz in der Stimmung der väterlichen Hoffnungen schaut Jesus das Reich als eine nach dem Ablauf der im raschen Verfall begriffenen jetzigen Weltperiode durch Gott eintretende Neuordnung der Dinge auf Erden«[1]. Zweierlei ist dabei zu bemerken, einmal: Jesus spricht vom Ende niemals, um der Phantasie Anregung zu geben oder die Neugierde zu befriedigen, sondern um seine Jünger zu stärken für den letzten Kampf und ihrem Willen ein Ziel zu setzen[2]. Deshalb spricht er von der Katastrophe, die der Neuschaffung der Welt vorangeht, von dem Gericht, in dem Gottes Reich über Satans Macht obsiegen wird. Daher finden wir im Evangelium auch keine solche Übertreibungen und Geschmacklosigkeiten, wie sie ein vom Willen ungezügeltes Vorstellungsvermögen hervorbringt (Papias) — für Jesus handelt es sich nicht um eudämonistische Träumereien, sondern um die Herrlichkeit der Gotteskindschaft: das Reich erben heißt Gott schauen und sein Kind heißen[3]. Sodann aber unterscheiden sich Jesu Vorstellungen von der Tradition wesentlich durch das Zurücktreten aller politisch-nationalen Züge in der Ausmalung des kommenden Reichs. Äußerlich sich ganz im Rahmen der jüdischen Hoffnung haltend, hat er von innen her durch sein religiös-sittliches Ideal den Nationalismus durchbrochen. Freilich hat er selbst, trotz manchen grundsätzlich universalistischen Aussprüchen (Mt 8_{11} ff., Mt 21_{43}, Mt 15_{2} ff., Lc 13_{29} — abgesehen von den Missionsstellen, die doch vielleicht schon unter dem Einfluß der Heidenmission entstanden sind) die Folgerungen seiner religiösen Grundsätze nicht gezogen, aber er ist doch in diesem Punkte freier als selbst sein größter Schüler Paulus, für den doch trotz dem ausgesprochenen Universalismus immer noch die Menschheit in zwei Hälften zerfällt,

---

[1] Deißmann, a. a. O. S. 109; vgl. S. 108: »Die historische Voraussetzung ist die AT-lich-jüdische Gewißheit von der Königsherrschaft Jahwes, die in der Gegenwart zwar immer vorhanden ist, aber in der Zukunft immer mehr zur Geltung kommt, zuletzt sich verkörpernd in einem nationalen, religiös-politischen Gottesstaat auf Erden.«

[2] Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden wird bei Lucas (19_{11-17}) eingeleitet durch die Worte: »weil sie nahe bei Jerusalem waren und erwarteten, daß das Reich bald erscheinen werde . . .« Das ist charakteristisch dafür, wie Jesus stets von den Zukunftsspekulationen fort und auf die Treue der Berufserfüllung hinweist.

[3] Vgl. Harnack, Dogmengesch. I[4], S. 67: »Jesus hat statt der Hoffnung, das Reich zu ererben, auch einfach von dem Bewahren der Seele gesprochen. In dieser einen Vertauschung liegt bereits der weltgeschichtliche Umschwung der politischen Religion in die individuelle und darum auch in die heilige.«

Juden und Heiden[1]. Jesus hat die ganze Frage auf einen neuen Boden gestellt, dadurch, daß er den Gemeinschaftsgedanken von der persönlichen Gottesbeziehung aus ordnet. Es handelt sich bei der Gottesherrschaft um die ganz persönliche Beziehung von Gott und Mensch, und der Gedanke, daß man durch diese Bindung an Gott an der unbegrenzten Gemeinschaft der Gotteskinder teil hat, ist ein hiervon abgeleiteter. Ebensowenig wie Jesus die religiösen Motive mit nationalen Tendenzen vermischt, ebensowenig handelt es sich ihm beim Kommen des Reichs um irgendeine soziale Neuordnung, sondern allein um die vollständige, ungetrübte Herrschaft Gottes und die Überwindung der bösen Geister[2].

Wir haben gesehen, wie Jesu Verkündigung vom Reiche Gottes tiefe Spannungen in sich zusammenschließt: Das Reich will erkämpft sein mit dem Einsatz der ganzen Person, mit starker Willensanstrengung, und es ist doch freies, unverdientes Geschenk der göttlichen Gnade. Das Reich ist dem Willen als höchstes Ziel und höchster Lohn vorgestellt, und alles Tun hat doch nur dann Wert, wenn es schon unter der Herrschaft Gottes und im Gehorsam gegen seinen Willen geschieht — mit glühender Sehnsucht richtet sich der Blick in die nahe Zukunft, wo Gottes Reich mächtig hereinbrechen wird, aber dem Auge, das dafür offen ist, ist Gottes Herrschaft schon gegenwärtig wirksam. All diese Spannungen sind begründet in der lebendigen Spannung des Gottesbewußtseins: Gott, der absolut heilige und der absolut vergebende! Wir können auch so sagen: durch all diese Spannungen zittert die letzte Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Gott und Welt — die Welt auf Gott hin geschaffen und doch im Widerspruch gegen ihn — und deshalb lebt in all diesen Spannungen das Warten auf das Ende, auf ein Neues, wo Spannungen gelöst sind, wo Menschenwille völlig mit Gottes Willen sich eint und Gott dienen Seligkeit ist, wo Gottes Herrschaft nicht mehr im Kampf, nicht mehr im Verborgenen, sondern machtvoll, widerstandslos über die Welt offenbar wird. Auch heut noch wird sich für uns, wenn wir diesen Gegensatz zwischen Gott und Mensch, der Gottesherschaft und der Welt der

[1] Vgl. Hirsch, Jesus Christus der Herr, Göttingen 1926, S. 18 f. Das Buch ist erst lange nach Abschluß meiner Arbeit erschienen, bietet mir aber in seinem ersten Abschnitt (Das Wort Jesu Christi) eine erfreuliche Bestätigung der hier vorgetragenen Auffassung.

[2] Vgl. J. Köstlin, Die Idee des Reiches Gottes, Theol. Studien und Kritiken 1892, S. 466.

Sünde empfinden, und wenn unser Leben nicht in dieser Welt aufgeht, sondern aus der Gewißheit einer höheren Welt lebt, dieser Gegensatz als ein zeitlicher darstellen — Menschen, die um diesen Gegensatz und Widerspruch wissen, sind wartende, hoffende Menschen — aber nicht daß auf diese Zeit eine andere folgt, ist das Wesentliche, sondern daß hinter dieser Zeitlichkeit eine andere Ordnung, die Ewigkeit steht, von der aus dieses Leben seinen Wert und seinen Unwert erhält, und daß wir in dieser Ewigkeit oder, biblischer und klarer gesagt, in dieser neuen Wirklichkeit der Herrschaft des heiligen, d. i. in Gericht und Gnade gerechten Gottes heimisch und ihres Sieges über die Zeitlichkeit gewiß sind.

Der Reich-Gottes-Begriff im übrigen Neuen Testament.

Können wir von einem einheitlichen NT-lichen Begriff des Reiches Gottes reden? Die Frage läßt sich nicht mit einem glatten Ja oder Nein beantworten, wir müssen scheiden zwischen der inhaltlichen und der formalen Seite des Begriffs. Zu dieser ist zu sagen: nirgends in der Entwicklung der Kirche hat das Wort βασιλεία τοῦ θεοῦ noch die entscheidende Bedeutung wie bei Jesus. Schon in der ältesten christlichen Verkündigung tritt an die Stelle der Botschaft vom Reiche Gottes das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem κύριος. Der Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen steht im Mittelpunkt des Denkens und Lebens, beherrscht den Kultus wie die Ethik. Der Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ wird in den ersten Gemeinden in doppelter Weise angewandt: einmal, so besonders in der Apostelgeschichte, als zusammenfassende Bezeichnung des Evangeliums (Act 8_{12}: τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, vgl. Act 19_8 20_{25} 28_{23+31}, vgl. den gleichen Sprachgebrauch bei den Synoptikern: Mt 9_{35} 13_{19}, Lc 4_{43} 8_1 9_{60}), in der Hauptsache aber wird »Reich Gottes« Ausdruck der Hoffnung der Gemeinde auf das neue Leben nach der Wiederkunft des Herrn. Es finden sich freilich auch in den paulinischen Briefen noch Stellen, die von der Gegenwart des Reichs sprechen — beide Anschauungen haben ihre Einheit in dem Blick auf Christus. Für Jesus war Gottes Reich gegenwärtig, weil er sein eigenes Leben völlig unter der Herrschaft Gottes wußte — für die Gemeinde ist Reich Gottes da, wo Christus herrscht (βασιλεία τοῦ θεοῦ = κυριότης Χριστοῦ). Gegenwärtig ist das Reich,

weil Christus in seiner Gemeinde herrscht[1], und das Kommen des Reichs ist an die Parusie des Herrn gebunden. Soweit die Kirche Gemeinde der Heiligen, Wirkungsstätte des Geistes ist, ist in ihr die βασιλεία τοῦ θεοῦ Wirklichkeit; Sündenvergebung, Gerechtigkeit, neues Leben ist Besitz der Gemeinde, nicht bloß Hoffnung — aber daß durch Jesus Gottes Herrschaft schon in diesem Äon Gegenwart geworden ist, ist ein Geheimnis, das nur der Geist erschließt — die offenbare Gottesherrschaft bricht erst mit der Auferstehung der Toten und der Parusie an[2]. Abgesehen von drei paulinischen Stellen[3] wird der Ausdruck Reich Gottes in den NT-lichen Schriften eschatologisch gebraucht.

Das Reich ist denen, die zum Christus gehören, als das Erbe bereitet, das sie nach ihrem Tode empfangen[4]. Es ist der Ort ihrer Seligkeit, dahin sie eingehen[5]. Das ist der Grundsatz der NT-lichen Erwartung, der in allen verschiedenen, schwer zu einigenden Einzelvorstellungen festgehalten wird. Ob Paulus diesen Eintritt ins Reich gleich nach dem Tode[6] oder erst bei der Wiederkunft des Christus in einer Auferstehung aller Frommen denkt[7], ist nicht sicher zu entscheiden — jedenfalls erwartet er, daß Christus kommt zum Gericht und zur Herrschaft, und zwar zuerst zum Gericht über die Seinen[8], damit sie danach teilhaben an seiner Herrschaft und am Weltgericht[9]; — so stehen als Bedingung zum Eintritt ins Reich göttliche Berufung[10] und sittliche Bewährung[11] nebeneinander — das gleiche Nebeneinander von Prädestinationsgedanken und Ethik fanden wir in Jesu Reichspredigt. Über die Vorstellungen Jesu hinaus finden wir bei Paulus den Gedanken, daß die Herrschaft des wiederkommenden Christus von begrenzter Dauer ist, ein Zwischenreich, in dem er alle Feinde besiegt, zuletzt den Tod, und dann die Herrschaft in Gottes Hand legt, auf daß Gott sei alles in allem[12]. Ob er sich das Ende als eine schließ-

---

[1] Col 1_{13}.

[2] P. Wernle, Die Reich-Gottes-Hoffnung in den ältesten christl. Dokumenten und bei Jesus, 1903, S. 5ff.

[3] Col 1_{13}, Ro 14_{17}, I Cor 4_{20}.

[4] I Cor $6_{9.10}$ 15_{50}, Eph 5_{5}, Gal 5_{21}, Jac 2_{5}.

[5] II Pt 1_{11}; vgl. Gal 4_{26} die Vorstellung vom oberen Jerusalem als dem künftigen Reich der Herrlichkeit, das aber schon jetzt die Mutter der Gläubigen ist.

[6] II Cor 5_{1} ff. [7] I Cor 15_{22} ff. [8] II Cor 5_{10}.

[9] I Cor 15_{22} ff. I Cor 6_{2}. [10] I Thess 2_{12}.

[11] I Cor $6_{9.10}$ Gal 5_{21}, vgl. für das Nebeneinander von Ethik und Prädestination auch II Pt 1_{11}. [12] I Cor 15_{28}.

liche Erlösung aller, der ganzen κτίσις[1], oder als eine letzte Scheidung zu ewigem Heil oder ewigem Gericht[2], gedacht hat, ist nicht zu entscheiden — jedenfalls hat er beide Gedanken, den Ernst des göttlichen Gerichts, wie den Sieg der schöpferischen göttlichen Macht, in gleicher Schärfe betont. Die wenigen Stellen, an denen in den nichtpaulinischen Briefen von der βασιλεία τοῦ θεοῦ die Rede ist[3], enthalten nichts über die dargestellten Anschauungen hinaus. Hebr. 12_{18-28} zeigt sehr fein die Spannung zwischen Gegenwartsbesitz (»ihr seid herzugetreten zum Berge Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes«) und Zukunftsgewißheit (»da wir ein unbewegliches Reich empfangen (sollen)«) und verbindet Erwählungsbewußtsein (»deren Namen im Himmel angeschrieben sind«) und ethischen Antrieb (v. $_{28}$).

So sehen wir schon in der ältesten Zeit der Kirche die beiden Anschauungen nebeneinander, jetzt noch innerlich verbunden, in der Folgezeit zu scharfem Gegensatz sich entwickelnd: die Anschauung, die Gottes Herrschaft gegenwärtig sieht im Wirken Christi in seiner Gemeinde, und die andere, die auf die Offenbarung der Gottesherrschaft am Ende der Zeiten wartet. Noch ergänzen sich beide Anschauungen zur Einheit: im Blick auf das, was Gott getan hat, sind die großen Perfekta gesprochen, im Blick auf den Menschen und seine Menschlichkeit wird die Hoffnung lebendig, die aber ihre Gewißheit wiederum auf das gründet, was Gott getan! Wie aber wird es, wenn nicht mehr Christus, sondern die Gemeinde zum Träger der Gottesherrschaft wird, die Gemeinde, nicht sofern als Christus in ihr herrscht, sondern ihrer Heiligkeit und Gerechtigkeit wegen?[4] Es ist ein Beweis für den ethischen Ernst der Gemeinde, daß sie das Gottesreich zur zukünftigen Größe macht und gegenwärtig nur insofern sieht, als Christus lebt und gegenwärtig ist. Aber wenn Paulus auf der einen Seite mit voller Gewißheit von dem Perfektum der Erlösung spricht: Gott hat uns in das Reich seines lieben Sohnes versetzt[5], und die Kräfte, mit denen er die Gottesherrschaft beschreibt: Gerechtigkeit, Friede,

---

[1] Ro 8_{19} ff. [2] II Thess 1_{5} ff. [3] Jac 2_{5} II Pt 1_{11}.

[4] Auch bei Paulus und Johannes tritt der Gemeindegedanke stärker in den Vordergrund als bei Jesus und findet seinen Ausdruck in dem Begriff der κοινωνία, aber es ist bezeichnend, daß in diesem Begriff die Gemeinschaft der Brüder stets auf die Bindung an Gott zurückgeführt wird (I Cor 1_{9} 10_{16} II Cor 3_{13} I Joh 1_{6} f.) und damit an Jesu Reich-Gottes-Begriff angeknüpft wird.

[5] Col 1_{13}.

Freude[1], gegenwärtig am Werke sieht, so muß er sich doch auch schon gegen die korinthischen Christen wenden, die sich in dem Reichtum ihres gegenwärtigen Besitzes ausruhen, die ihr vermeintlicher Anteil an der Gottesherrschaft stolz, herrschsüchtig, selbstsicher macht[2], und muß ihnen gegenüber betonen, daß das Wort, mit dem wir unsere Zugehörigkeit zur Gottesherrschaft behaupten, leer ist, wenn ihm nicht die Kraft eines gottgewirkten Lebens entspricht[3]. Wo der Anteil an der Gottesherrschaft zum sicheren Besitz geworden ist, nicht mehr das wunderbare, unbegreifliche Hineinragen der Ewigkeit in die Zeit, wo die Zugehörigkeit zum Reich eine Gewißheit ist, die nicht täglich durch den Blick auf unsere Menschlichkeit in Frage gestellt und täglich im Blick auf Gottes Macht mit trotzigem Dennoch behauptet wird, da stehen wir auf dem Wege zur Katholisierung des Reich-Gottes-Begriffs — da ist die Zugehörigkeit zum Reich nicht mehr bedingt durch das von Gott hergestellte, lebendige Verhältnis zwischen Gott und Mensch, sondern durch gewisse menschliche Zuständlichkeiten — der nächste Schritt ist der, daß nicht mehr diese menschlichen Zuständlichkeiten (Gerechtigkeit, Vollkommenheit), sondern gewisse Dinglichkeiten (Sakrament, Tradition usw.) das Entscheidende werden — der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ wird zurückgedrängt durch den der Gemeinde, und dann tritt an Stelle der Gemeinde der Heiligen die rechtlich organisierte Kirche — das Ziel der Entwicklung ist die Ineinssetzung von Kirche und Reich Gottes[4]. Ansätze zu dieser Entwicklung mögen wir im NT finden in dem Zurücktreten der Eschatologie vor dem Gegenwartsbesitz, dem Zurücktreten der Erwartung des Kommenden vor dem, was Jesus bereits getan hat — nur von Ansätzen aber läßt sich hier sprechen, denn all diese Gegenwartstatsachen, Erlösung, Versöhnung, Gerechtigkeit, sind ja eschatologische Größen, eschatologisch, mit Althaus zu reden, jetzt nicht im teleologischen, wohl aber im axiologischen Sinn, d. h. sie stammen aus einer anderen Wirklichkeit, als in der wir jetzt leben, und wollen ihr gegenüber im Glauben festgehalten werden.

Wenn wir, trotz dem starken Zurücktreten und der inhaltlichen Beschränkung des Ausdrucks »βασιλεία τοῦ θεοῦ« in der Zeit nach Jesus, dennoch von einem NT-lichen Begriff des Reiches

[1] Ro 14_{17}. [2] I Cor 4_{8}. [3] I Cor 4_{20}.
[4] Vgl A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II, 1895, S. 302.

Gottes reden, so nehmen wir das Recht dazu daher, daß der Inhalt der Botschaft Jesu von Gottes Herrschaft auch in der Verkündigung der Apostel fortlebt, wenngleich in neuen Formen. Neben den schon angegebenen Grund für diese Verschiebung — den Wechsel im Subjekt der Botschaft — tritt als zweiter der Wechsel im Objekt: wie es etwas anderes ist, ob Jesus spricht oder die Apostel, der, der sich zum Christus berufen weiß, oder die, die seine Botschaft weiter tragen, so macht es auch einen Unterschied, ob sich die Rede nur an Juden wendet, oder ob sie auch die Griechen als Hörer vor sich hat. Der Blick auf seine Hörer und Leser bestimmt Johannes, wenn er, was er in der Begegnung mit Jesus erfahren, zusammenfaßt in dem Wort: Leben — »in ihm war das Leben« —, und ebenso Paulus, wenn er die Kunde von der Gottesgerechtigkeit zum Zentrum seiner Botschaft macht.

Die paulinische Lehre von der Gottesgerechtigkeit gehört ganz nahe mit Jesu Botschaft vom Gottesreich zusammen. Es lebt darin die gleiche Gottesauffassung, wie wir sie bei Jesus fanden, dieselbe Spannung zwischen Gottes richtender Macht und gebender, vergebender Güte. Paulus denkt in seinem Gebrauch des Wortes δικαιοσύνη θεοῦ nicht an einen Zustand des Menschen, sondern an ein Verhältnis des Menschen zu Gott, ein Verhältnis, das nicht auf unserem Tun, sondern auf göttlicher Setzung beruht. Aus dem gleichen Gottesbegriff folgt die gleiche Ethik. Paulus hat eine absolute Ethik, lehnt das ganze Gesetz ab und weiß noch nichts von einer Scheidung zwischen Dekalog und Zeremonialgesetz, und gerade weil er die Werkgerechtigkeit völlig zerbricht, hat er noch den Mut, die Christen als gerecht und vollkommen zu bezeichnen, ohne zu vergessen, daß wir noch nicht am Ziele sind, sondern ihm nachjagen. Mit der gleichen kühnen Gewißheit, mit der Jesus von der Gegenwart des Reichs spricht, schreibt Paulus: wir sind gerecht geworden![1] Die Gerechtigkeit ist unverdientes Geschenk göttlicher Gnade und fordert doch zugleich die sittliche Bewährung — Verantwortungs- und Erwählungsbewußtsein bedingen einander[2]. Vielleicht tritt in Jesu Verkündigung stärker der ethische, in der paulinischen

[1] Ro 5_1.

[2] Für die Parallelität der Begriffe δικαιοσύνη θεοῦ und βασιλεία τοῦ θεοῦ vgl. auch II Cor 3_9: ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης im Verhältnis zu Kol 4_{11}: σύνεργοι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, zwei Ausdrücke für die gleiche Vorstellung, wobei das eine Mal stärker das Fundament, das andere Mal mehr das Ziel unseres Dienstes betont wird.

Predigt mehr der prädestinatianische Zug in den Vordergrund, aber bei beiden haben wir beides innerlich verbunden.

Der ethische Gedanke drängt zur Eschatologie: noch ist Kampfzeit, es kommt das Gericht und die Entscheidung über unser Leben und Handeln — der prädestinatianische Gedanke setzt die Entscheidung als von Gott vollzogen, den Sieg als erreicht. Bei Paulus ergänzt sich beides, Jacobus läßt einseitig die ethische Forderung in den Vordergrund treten, während Johannes auf Gottes Tat blickt und betont, daß wir schon jetzt vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sind. Johannes knüpft mit der Botschaft, in Jesu sei das Leben erschienen, an griechische Gedanken an, aber er ist weit entfernt davon, an Stelle der Gottesgewißheit und Reichshoffnung, wie sie in Jesus lebte, eine Unsterblichkeitslehre zu setzen, die immer irgendwie anthropozentrisch, eudämonistisch bestimmt ist; Leben ist ihm nicht eine menschliche oder göttliche Eigenschaft, sondern es bezeichnet die schöpferische Wirksamkeit Gottes, ähnlich wie für Jesus die βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht ein Gewordenes, Objektives ist, sondern das von Gott immer neu hergestellte lebendige Verhältnis zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch — und wie wir von Jesus sagten: in ihm ist die Gottesherrschaft gegenwärtig, so läßt ihn Johannes sprechen: ἐγώ εἰμι ἡ ζωή[1]. Weil in ihm das Leben sich offenbart, haben wir durch die Gemeinschaft mit ihm teil an diesem Leben, und ähnlich wie die βασιλεία τοῦ θεοῦ steht das Leben bald als gegenwärtiges Gut[2], bald als der Inhalt unserer Hoffnung[3] vor uns — wenngleich im Johannesevangelium die Gegenwartsgewißheit stärker hervortritt als in der synoptischen Überlieferung — hier ist die Hoffnung zum gegenwärtigen Besitz geworden. Inhalt des Lebens aber ist die Verbundenheit mit Christus und die Erkenntnis Gottes.

Eine besondere Stellung, auch in bezug auf den NT-lichen Reich-Gottes-Begriff, nimmt die Apokalypse ein: auch in ihr steht der Begriff des Gottesreichs nicht mehr im Mittelpunkt, wohl aber vertritt sie mit besonderer Kraft eine Anschauung, die mit der βασιλεία-Idee unlöslich verbunden ist: den Dualismus zwischen Gott und Welt, Gottes Herrschaft und Satans Macht, Licht und

[1] Joh 11_{25} 14_{6}. [2] Joh 3_{36} 5_{54}.

[3] Joh 6_{27} $4_{14.\,36}$ 12_{25}. Vom Eingehen ins Leben ganz im gleichen Sinne wie vom Eingehen ins Reich reden auch die Synoptiker: Mt 18_{8-9} Mc 9_{43} (vgl. aber $_{47}$) Mt $7_{13.\,14}$ Lc 10_{25}.

Finsternis, Gerechtigkeit und Sünde, Christus und Antichrist, einen Dualismus, der nicht irgendwie naturhaft, sondern rein ethisch ist und seine Grenzen darin findet, daß Gott, wie am Anfang der Welt als der Schöpfer, so auch an ihrem Ende als der Vollender steht. Auch in der Apokalypse handelt es sich allein um den religiös-ethischen Gegensatz, den Kampf zwischen der Gemeinde und der Welt, dem Willen zum Leiden und dem Willen zur Macht. Wir haben gesehen, wie die synoptische Darstellung die βασιλεία τοῦ θεοῦ als die völlige Neuordnung der Dinge und Umkehrung der Sinne (μετανοεῖτε!), als die Umwertung aller Werte schildert, und auch das Johannesevangelium betont, daß Jesu Reich nicht von dieser Welt ist, und daß niemand zum Reiche Gottes eingehen kann, er sei denn von neuem geboren. Während aber das Johannesevangelium Jesus als den Gottessohn und den Bringer des neuen Lebens darstellt, schildert der Apokalyptiker den wiederkommenden Messias in seinem richterlichen Amt als den Kriegesfürsten, wie er zur letzten Entscheidung und Scheidung erscheint und der Gottesherrschaft zum völligen Siege auf Erden verhilft[1]. Während im Evangelium die Gewißheit gegenwärtigen Besitzes kraftvollen Ausdruck findet, richtet sich der Blick in der Apokalypse mit Leidenschaft auf das nahe Ende. In immer neuen Bildern, die die Überlieferung ihm darbot, schaut der Seher die Schrecken des Gerichts — aber all diese Vorstellungen sind getragen von einem ethischen Ernst: die Apokalypse beginnt mit dem Gericht über die Gemeinde Jesu! Und noch ein zweites gibt dem Gerichtsbild seine religiöse Kraft: hier handelt Gott, er allein rächt die Märtyrer, führt Jesu Sache zum Sieg — nicht vom Geist des Hasses und der Rache, sondern von der Anbetung Gottes sind auch die Gerichtsworte getragen. Daher finden wir auch hier wieder die eigentümliche Spannung zwischen dem ethischen und dem prädestinatianischen Gedanken, die sich aus dem ungeteilten Blick auf Gott ergibt: auf der einen Seite die Betonung der Verantwortung, die Ablehnung der Lauen, das Gericht nach den Werken[2], auf der anderen Seite die Gewißheit der Erwählung: ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν[3]. So ist auch der Anteil an

[1] Apc 19 $_{11}$.

[2] Apc 2 $_{19.\ 23}$ 14 $_{13}$ 19 $_{8}$ 20 $_{12.\ 13}$ 22 $_{12}$.

[3] Apc 1 $_{6}$ vgl. 5 $_{10}$ 17 $_{8}$: οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βίβλιον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Beide Gedankenreihen, die ethische und die prädestinatianische, finden ihren Ausdruck in dem Nebeneinander von

der Gottesherrschaft nicht nur vorgestellt als Lohn, der der Gerechten wartet — dieser Gedanke beherrscht freilich die Millenniumserwartung, das tausendjährige Reich gebührt nur den Märtyrern[1] —, sondern auch als Besitz, der ihnen durch Jesu Erlösungstat geworden ist (1 5), den sie freilich in dieser Zeit noch unter Anfechtungen in Geduld festhalten müssen (1 9).

Ein anderes Bild, unter dem sich der Apokalyptiker das Verhältnis von Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit des Reichs verdeutlicht, liegt 7 9 ff. vor: hier schaut der Seher die Gemeinde schon jetzt in den Himmel versetzt — was auf Erden noch in geschichtlicher Entwicklung begriffen ist, das ist im Himmel bereits vollendete Tatsache, auf Erden tobt der Kampf, aber im Himmel ist der Sieg bereits entschieden und steht die Schar der Erlösten vor Gott. Und was der Seher schon jetzt im Himmel als Wirklichkeit schaut, das wird einst — und dies einst steht nahe bevor (22 17. 20) — auf Erden offenbar, wenn Jesus kommt, sein Reich aufzurichten. Im Himmel sind die Güter der Endzeit aufgehoben, die den 7 Gemeinden am Ende eines jeden Sendschreibens verheißen sind, im Himmel ist das neue Jerusalem, das am Ende der Tage herabkommt (vgl. Gal 4 26).

Wenn wir so hervorheben, daß die Apokalypse mit ihrer kräftigen Betonung des Gegensatzes von Gottesherrschaft und Reich der Sünde und des Antichrist, mit ihrem sittlichen Ernst und mit ihrer kraftvollen Gestaltung der Zukunftsgedanken vom Gottesverhältnis aus sich den anderen NT-lichen Schriften wohl einordnet, dann müssen wir doch auf der anderen Seite auf die Unterschiede hinweisen, in denen die Ansätze einer vom NT-lichen Reich-Gottes-Begriff abführenden Entwicklung liegen:

Während Jesus die danielisch-transzendente und die prophetisch-diesseitige Reichsvorstellung in eins setzt und keinen Unterschied zwischen dem messianischen Reich und der ewigen Herrlichkeit

---

c. 7 1–8 und 9–17; fein sagt Schlatter hierzu (Neutestam. Theologie II[1] S. 90): „Die beiden Beschreibungen der Geretteten haben eine antithetische Beziehung zueinander. Der Versieglung vor der Not steht die Palme gegenüber, das Zeichen des erlangten Sieges, der vorbestimmten Zahl, von der nichts verloren geht, die Unzählbarkeit der Überwinder, der Erhaltung eines jeden Stammes in der unverletzlich gemachten Gemeinde, die Vertretung aller Völker vor Gottes Thron. Sind die Bewahrten andere als die Überwinder, die vorausbestimmte Schar andere als die unzählbare Schar, das unversehrte vollkommene Israel andere als die aus der ganzen Menschheit Gesammelten?“

[1] Apc 20 4 ff. Neben dem besondern Stande der Märtyrer (vgl. auch 7 9 ff. 15 2 ff.) wird auch den Asketen ein hervorragender Rang eingeräumt (14 4).

kennt, scheidet der Apokalyptiker deutlich zwischen dem tausendjährigen Reich des Christus auf Erden und der ewigen Gottesherrschaft nach der allgemeinen Auferstehung, dem neuen Himmel und der neuen Erde. Er knüpft damit an die Baruch- und Esra-Apokalypse an, ähnlich wie Paulus I Cor 15, aber anders als bei Paulus tritt in der Apokalypse die gestaltende Phantasie in der Ausmalung der Gerichtsschrecken und Reichsfreuden selbständig hervor. In eigentümlicher Weise verbinden sich in den Worten und Bildern der Apokalypse johanneische und AT-lich-jüdische Vorstellungen, aber diese Doppelheit greift über das Formale hinaus in das Inhaltliche über: die Erwartung geht einmal auf Kampf und Gericht und die Aufrichtung der Gottesherrschaft über die Welt, und anderseits auf die Verklärung der Gemeinde und die persönliche Gemeinschaft mit Gott. Bemerkenswert ist, daß auch die Schilderung des neuen Jerusalem nicht judaistisch ist — es fehlt im himmlischen Jerusalem der Tempel (21 22), es fehlt die Ehrenstellung der Patriarchen beim Mahl im Gottesreich (19 9). Wirksam geworden sind aus der Offenbarung gerade die apokalyptischen Vorstellungen: die Gerichtsbilder, die Anschauung vom tausendjährigen Reich, die Ausmalung des himmlischen Jerusalem mit seinem Glanz und seinem Licht, seinen Lebensströmen und -bäumen und seiner Fruchtbarkeit — diese Vorstellungen sind später losgelöst von ihrer religiös-ethischen Begründung und Zielsetzung, damit ist aller möglichen Phantastik und Schwärmerei Tür und Tor geöffnet.

Die Einheit der NT-lichen Begriffswelt, die uns berechtigt, von einer NT-lichen Theologie zu sprechen, ist darin begründet, daß sich durch alle Schriften des NT der entschlossene Blick auf Gott hin findet, den Gott, der sich in Jesus offenbart hat und durch seinen Geist in der Gemeinde wirksam ist. Und dieser Gott ist nicht irgendein unklarer Begriff, sondern er ist lebendige, lebenschaffende Persönlichkeit, der Schöpfer, dem wir als Geschöpfe untertan, der Gerechte, dem wir zu Dienst verpflichtet sind, und zugleich der Erlöser, der Sünder nicht verwirft, der Vater, der uns ein neues Leben und einen reinen Willen gibt. Dieses Gottesverhältnis ist das Wesenhaft-Neue in Jesu Verkündigung. Nicht eine Uniformität der Gedankenwelt seiner Gemeinde hat er gewollt, sondern in aller Mannigfaltigkeit die einheitliche Bezogenheit auf Gott, den Herrscher und Vater aller. Diese Bindung an Gott gibt der Ethik ihre ganze Entschiedenheit, die

absolute Liebe und absoluten Gehorsam fordert und keinen anderen Zweck kennt, als den Dienst Gottes und des Nächsten, diese Bindung an Gott reinigt die Hoffnuug von allen selbstischen Motiven und gibt auch ihr die Richtung von allen menschlichen Begehrungen fort auf die Durchsetzung des göttlichen Willens. All das faßt sich zusammen in Jesu Begriff von der βασιλεία τοῦ θεοῦ, all das lebt, wenn auch in anderen Formen, fort in den Gemeinden seiner Jünger und bei Paulus.

II. Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens.

Wenden wir uns nun unserer eigentlichen Aufgabe zu, diesen NT-lichen Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ in seiner Auswirkung und Anwendung in der alten Kirche zu verfolgen, so drängen sich zwei Fragen auf, die unsere Untersuchung zu beantworten hat:

1. Hat der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ in der Folgezeit noch entscheidende Bedeutung, inwiefern deckt sich sein Inhalt mit dem Begriff Jesu, und wo weicht er von diesem ab?

2. Wie weit bleiben die religiösen Kräfte, die diesem Begriff in der Predigt Jesu seine zentrale Bedeutung geben, in der Folgezeit lebendig? In welchen Formeln (die neben den Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ oder an seine Stelle treten) finden diese ihren Ausdruck?

Wir stehen also vor einer doppelten Aufgabe: einmal, die Entwicklung des Begriffs und seine inhaltlichen Wandlungen im Lauf der Kirchengeschichte aufzuweisen, und daneben, in dieser Entwicklung die Bedeutung des »ewigen«, d. h. nicht der Entwicklung unterworfenen Faktors, der Religion Jesu, wie sie in seiner Reichsbotschaft ihren Ausdruck fand, zu verfolgen. Wir können uns daher in unserer Darstellung nicht auf die eschatologischen Vorstellungen beschränken, die ja für den »Begriff« βασιλεία fast allein in Betracht kommen, sondern müssen die gesamte Theologie heranziehen, soweit sie die für den Reich-Gottes-Begriff des NT entscheidenden Gedanken behandelt. Die bestimmenden Gesichtspunkte werden sein: 1. der Gottesbegriff, 2. die Stellung zur Welt (Ethik), 3. das Vollkommenheitsideal und die Eschatologie, 4. das Gemeinschaftsideal und der Kirchenbegriff. Dagegen müssen die anderen Gedankenkreise, die nur in mittelbarer Beziehung zum Reichsgedanken stehen, besonders die Christologie und die Lehre von der Erlösung, zurückstehen.

Schon bei Paulus sahen wir, daß sein βασιλεία-Begriff den

vollen evangelischen Inhalt nicht mehr bewahrt, daß dieser aber in neuen Formen seinen lebendigen Ausdruck findet. In der Folgezeit wird das Auseinanderfallen von Form und Inhalt noch deutlicher. Jesus und Paulus sind nur auf dem Boden der jüdischen Religion zu verstehen. Es ist eine eigentümliche Entwicklung, daß die folgenden Generationen äußerlich energischer den Bruch mit dem Judentum vollziehen, aber mit der Verflachung des Gottesbegriffs unter hellenistischem Einfluß auch in die jüdische Gesetzlichkeit zurücksinken. Nicht die Loslösung vom Judentum, sondern die Aneignung der jüdischen Ethik hemmt die Auswirkung der Kräfte der Botschaft Jesu vom Reiche Gottes. Auch Paulus ist weitgehend von griechischen und jüdischen Vorstellungen beherrscht, aber er lebt doch in den sittlichen und religiösen Anschauungen des Evangeliums. Er hat den ganzen Inhalt des Evangeliums den Heiden gebracht, aber er hat die Gemeinden nicht davor bewahren können, daß sie unter den Einfluß der antiken Frömmigkeit gerieten, die die Religion Jesu bis in ihren Kern umwandelte.

Die apostolischen Väter.

Hat sich uns als das Wesentliche in der Reich-Gottes-Anschauung Jesu die Eigenart des Gottesbegriffs ergeben, so ist die Frage nach den Auswirkungen der Reichsbotschaft gleichbedeutend mit der Frage nach der Entwicklung des Gottesgedankens. Wie steht's damit in den Schriften der apostolischen Väter?

In all diesen Schriften steht der Schöpfergedanke im Vordergrund: Gott ist der Eine, der Schöpfer, der wirkt in Natur und Geschichte. Das ist dem Hellenismus ein neuer, überwältigender Gedanke. Nicht nur die Stellung zur Schöpfung, sondern das ganze geistig-sittliche Leben wird dadurch bestimmt, daß Gott der παντοκράτωρ, der δεσπότης ist und wir seine δοῦλοι — der Vatergedanke tritt hinter den Machtgedanken zurück. Der Vatername ist nicht mehr Ausdruck der persönlichen Beziehung, sondern hat kosmologische Bedeutung[1]. So tritt an Stelle des Vertrauensverhältnisses, wie es im ersten Clemensbrief noch lebendigen Ausdruck findet, wieder das bloße Knechtschaftsverhältnis.

[1] Vgl. I Clem. 19, 2: πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ σύμπαντος κόσμου — 35, 3: πατὴρ τῶν αἰώνων.

Deutlich zeigt sich das in der Entwicklung des Glaubensbegriffes, ob er nun zum bloßen Glaubensgehorsam verflacht, zur Glaubensregel erstarrt oder der Hoffnung gleichgesetzt wird. An Stelle des Glaubens tritt die Furcht Gottes als leitendes Motiv [1].

Und entsprechend diesem Wandel im Gottesgedanken wird auch das sittliche Ideal, werden die eschatologischen Anschauungen neugestaltet. Dem Vorherrschen des Machtgedankens im Gottesbegriff entspricht die nomistische Ethik [2]. Es bleibt Jesu absolute Ethik, aber es fehlt Gott als Zentralpunkt und Kraftquelle — das Ziel ist der geistliche Übermensch [3], Kraftquelle ist das Sakrament, die einmalige Buße in der Taufe, der Wiedergeburt zu neuem Leben [4]. Wohl haben wir Zeugnisse einer hohen Sittlichkeit, die im Evangelium wurzelt und besonders in der Freudigkeit des Handelns zum Ausdruck kommt [5], ist doch die eigentliche Apologie des Christentums bei den apostolischen Vätern das Leben der Gläubigen, aber daneben stellen sich nun wieder die Antriebe zweiter Ordnung ein: die ganze jüdische Gesetzesethik mit ihrer Werkgerechtigkeit, der doppelten Sittlichkeit [6], dem Lohnstreben an Stelle des Handelns aus der Dankbarkeit der Gotteskindschaft [7].

---

[1] Eine Sonderstellung nimmt Ignatius ein, bei dem noch etwas von dem paulinischen Glaubensbegriff lebt, ihm ist wirklich die Gebundenheit an Gott Motiv des Handelns und die enge Verbindung von Glaube und Liebe ist eine Abwehr aller eudämonistischen Gedanken ebenso wie des Furchtmotives. Ignatius ad Eph 14_2 u. a.

[2] Der 1. Clemensbrief wahrt noch am stärksten die paulinischen Formeln, im 2. Clemensbrief und bei Hermas treten die dualistische und asketische Tendenz deutlich hervor.

[3] II Clem. 12, 1 ff. Herm. vis. II 2.

[4] II Clem. 7, 6; 8, 6; Herm. vis. III 3. Hermas hat bekanntlich die zweite Buße als einmalige Ausnahme vor dem nahen Ende.

[5] Herm. mand. X 2, 6; 3, 1. Die Überzeugung, daß die Gebote nicht schwer zu erfüllen seien, findet sich in der apostolischen Zeit freilich nur ganz vereinzelt, s. Herm. mand. XII 3, 4; vgl. Justin Dial. 10.

[6] Vgl. bei Hermas die Unterscheidung von praecepta und consilia; die Skala guter Werke (Gebet — Fasten — Almosen) sim. X 4, 2 f.

[7] Die Hervorkehrung des Schöpfergedankens im Gottesbegriff hat ihre tiefgreifende Wirkung auch darin, daß der Inhalt der Erlösung sich wandelt: an Stelle der Sündenvergebung wird auf die γνῶσις und ζωή der entscheidende Wert gelegt (I Clem. 36, 2; II Clem. 20, 5; Didache 9, 3; 10, 2; 11, 2 u. a.) Aus der Sündenvergebung wird ein einmaliger Sündenerlaß in der Taufe. Das Gnadengeschenk ist die Erkenntnis, das ewige Leben wird als Lohn für ein sittliches Leben aufgefaßt. So hängen jüdischer Moralismus und hellenischer Intellektualismus zusammen. Das auf jüdischem Boden wurzelnde Urchristentum und der Besitz römisch-griechischer Bildung wirken zusammen zu der neuen Fragestellung nach den Geboten und dem

Haben wir bisher nur feststellen können, wie schon in der ältesten Zeit der nachapostolischen Epoche die entscheidenden Momente des Evangeliums abgeschwächt und umgebogen sind, so tritt uns in der Eschatologie ein Stück lebendiger urchristlicher Überlieferung entgegen, das einen festen Damm gegen gnostischen Dualismus und griechische Abstraktionen bildet, aber auch hier ist ein Wandel bemerkbar: die zentrale Stellung dieses Lehrstückes hängt deutlich mit dem Zurücksinken in jüdischen Nomismus zusammen. Der Hochschätzung des ATs entspricht der Nomismus — Christus ist in erster Linie Gesetzgeber und deshalb, in die Zukunft gesehen, Richter — das alte jüdische Schema von Gesetz und Verheißung steht wieder in voller Kraft, die Gerechtigkeit ist zu einer ἐλπίς geworden, der paulinische Begriff verloren. Das menschliche Vollkommenheitsstreben richtet den Blick auf die kommende Herrlichkeit und hilft hinweg über die Bedrängnis dieses Äons, des Winters der Gerechten[1]. Weltende, Auferstehung und Gericht steht nahe bevor[2] — bei Barnabas (15, 5) und Papias (Irenäus V 33) finden sich zuerst chiliastische Anschauungen, aber die sinnlich-phantastischen Züge, wie sie Papias aus der jüdischen Apokalyptik übernimmt, treten doch im allgemeinen zurück hinter dem sittlichen Charakter der Hoffnung. In den Apokryphen wird die Eschatologie in ihren einzelnen Zügen ausgemalt (Petrus-Apokalypse).

In dem Zusammenhang der eschatologischen Vorstellungen spielt auch der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ eine große Rolle. Sie ist rein zukünftig vorgestellt — der Begriff ist ganz formelhaft gebraucht als Reminiszenz aus der urchristlichen Zeit. Das zeigt sich besonders darin, daß auf den Ton der Aktivität, der in dem Wort βασιλεία liegt, gar nicht mehr geachtet wird. Dafür,

---

Wege zur Unsterblichkeit. Bei Ignatius geht die Entwicklung nicht in der Richtung der Philosophie und des Moralismus, sondern die Mystik ist das Beherrschende: es handelt sich bei der Erlösung nicht so um die Befreiung von der Sünde, als vielmehr von Tod und Irrtum (für Justin ist dann die Erlösung nur noch die Entbindung der menschlichen Naturtugenden). Diese griechische, mehr mystisch-naturhaft als ethisch eingestellte Auffassung des Heils, wie sie in der Deutung des Abendmahls als φάρμακον ἀθανασίας zum Ausdruck kommt, und das Fehlen der jüdisch-alttestamentlichen Grundlage macht Ignatius unfähig, Paulus ganz zu verstehen — Sünde, Buße, Rechtfertigung sind für ihn ebensowenig die entscheidenden Fragen wie für die anderen apostolischen Väter.

[1] Herm. sim. III 2, vgl. II Clem. 5, 5.

[2] I Clem. 23, 4; II Clem. 12, 1; Barn. 4, 3; 21, 3; Ignat. ad Eph 11 $_1$.

daß Jesus in seiner Reichspredigt von dem Herrschaftsanspruch Gottes redet, ist das Empfinden verloren gegangen. Das Reich ist von den Aposteln verheißen (I Clem. 42, 3), sein Kommen gebunden an die Wiederkunft Christi (I Clem. 50, 3), gedacht als unser Lohn nach dem Tode[1]. Bedingung für den Eintritt ins Reich ist a) das Sakrament[2] b) die guten Werke[3]. Der ethische Imperativ wird im Reichsgedanken stark unterstrichen, durch den Blick auf die göttliche Verheißung wird der Werkdienst motiviert[4]. Der Zeitpunkt der Erscheinung des Reichs ist nicht festgelegt, aber als nahe bevorstehend gedacht. Der 2. Clemensbrief macht das Kommen des Reichs vom Verhalten der Gemeinde abhängig[5]. Der Hervorhebung der Ethik entspricht die Betonung des Gerichtsgedankens in der Reichshoffnung[6]. Auch für Barnabas ist das Reich eine eschatologische Größe und nicht auf die Kirche zu deuten[7], wenn auch Barnabas 8, 5 in typologischer Deutung von Ps 96_{10} den Beginn der Herrschaft Christi in die Ostertatsache legt: ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου. Ihren besonderen Charakter erhalten die Reichgottesvorstellungen bei Barnabas durch die Ansätze des Chiliasmus, die sich bei ihm finden. Deshalb kann er von Tagen des Unglücks und des Kampfes sprechen, die auch noch im Reiche Christi sein werden[8], die aber den Heiligen nicht mehr schaden können. Dieser Zwischenzustand der irdischen Herrschaft Christi ist bei ihm von der ewigen

---

[1] II Clem. 5, 5. Charakteristisch ist, daß bei dem Wort βασιλεία gar nicht mehr an den Dienst Gottes, sondern nur an eine ἀνάπαυσις gedacht ist.

[2] Herm. sim. IX 16, 2 ed. Funk I 608: ἀνάγκην .. εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν · οὐκ ἠδύναντο γὰρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν [τῆς προτέρας].

[3] II Clem. 6, 9: .. ἡμεῖς ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποίᾳ πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ; ἢ τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια; vgl. II Clem. 11, 7.

[4] II Clem. 11, 7: ἐὰν οὖν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ θεοῦ, εἰσήξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ λημψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας. Vgl. Barn. 21, 1: .. ὁ γὰρ ταῦτα (scil. τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου) ποιῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ δοξασθήσεται.

[5] Das Zitat aus dem asketisch-dualistisch orientierten Ägypterevangelium bei II Clem. 12, 2 ff.

[6] II Clem. 17, 5: καὶ ὄψονται τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τὸ κράτος οἱ ἄπιστοι, καὶ ξενισθήσονται ἰδόντες τὸ βασίλειον τοῦ κόσμου ἐν τῷ Ἰησοῦ.

[7] Anders Ph. Häußer, Der Barnabasbrief, 1912.

[8] Barn. 8, 6: ὅτι ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ ἡμέραι ἔσονται πονηραὶ καὶ ῥυπαραί, ἐν αἷς ἡμεῖς σωθησόμεθα.

Herrlichkeit des Endreichs nicht klar geschieden[1]. Auch die Apostellehre setzt ein sichtbares Reich Christi auf Erden und eine doppelte Auferstehung voraus (c. 16). Deutlich treten im pastor Hermae Berührung und Verschiebung im Verhältnis zum NT hervor. Ganz urchristlich ist auch ihm erste Bedingung des Eintritts ins Reich die göttliche Berufung, die Bindung an Christus[2]. Daneben aber ist der Eintritt ins Reich gebunden an einen besonderen Grad sittlicher Vollkommenheit — was ursprünglich unlöslich verbunden war, Glaube und sittliches Leben, kann man jetzt zerlegen[3]. So gleitet man von der gewaltigen Einseitigkeit und Einheitlichkeit des Paulus wieder zurück in den Moralismus. Gerade bei Hermas wird es deutlich, daß die Eschatologie nicht mehr durch die Heilsgewißheit, sondern durch die Sorge bestimmt ist — das hängt damit zusammen, daß man es nicht mehr wagt, den Blick voll auf Gott zu richten und auf das, was er für uns übrig hat, sondern am Menschen haften bleibt und deshalb zwischen übertriebenen Anforderungen und übertriebenem Bekenntnis menschlicher Schwäche und Haltlosigkeit hin und her schwankt. Deshalb steht neben der Sehnsucht nach der baldigen Wiederkunft Christi die Furcht vor dem Gericht, und Hermas muß eine zweite Buße verkündigen. Dem Moralismus des pastor Hermae entspricht es, daß es für ihn Abstufungen der Seligkeit gibt (die Mauern um den Turm Sim. IX) — der Maßstab liegt eben in der Würdigkeit des Menschen, nicht in dem Reichtum der göttlichen Gnade.

Eine besondere Betrachtung verdient das Verhältnis der Reichserwartung zu dem Kirchenbegriff der Zeit. Schon im apostolischen Zeitalter steht die Kirche als eine himmlische Größe neben Christus und über den Gemeinden und den einzelnen. Jetzt wird die Kirche als himmlischer Äon, als präexistente Person, ganz nahe an Christus herangerückt, sie ist der Zweck der Schöpfung, πάντων πρώτη ἐκτίσθη[4]. Sie ist die Braut bzw. das Fleisch Christi[5]

---

[1] Nur einmal spricht Barnabas von der βασιλεία τοῦ θεοῦ (21, 1), sonst immer vom Reiche Jesu bzw. des Herrn (4, 13; 7, 11; 8, 5. 6). Aber eine inhaltliche Unterscheidung liegt hier kaum vor.

[2] Sim. IX 12, 5: εἰ οὖν εἰς τὴν πόλιν οὐ δύνῃ εἰσελθεῖν, εἰ μὴ διὰ τῆς πόλης αὐτῆς, οὕτω . . καὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἄλλως εἰσελθεῖν οὐ δύναται ἄνθρωπος, εἰ μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ τοῦ ἠγαπημένου ὑπ' αὐτοῦ. Vgl. 12, 8.

[3] Sim. IX 15, 2f.: Bezeichnend ist, daß in diesem Tugendkatalog nach der πίστις sogleich die ἐγκράτεια genannt wird.

[4] Herm. vis. II 4, 1; vgl. I 3, 4; I 1, 6. Ignat. ad Polyc. 5, 1.

[5] Didache 11, 11; II Clem. 14, 1—4.

— auch bei Ignatius finden wir die mystische Einheit von Christus und Kirche[1]. Diese himmlische Kirche ist das Urbild der irdischen Kirche, die sich ja noch durchaus als eine Gemeinde der Sündlosen, Heiligen darstellt. Während die Abendmahlsgebete der Didache klar zwischen der Kirche und dem Reiche Gottes scheiden und von der ἐκκλησία sprechen, die Christus in sein Reich versammelt[2], ist für den Verfasser des 2. Clemens-Briefes die ἐκκλησία ein religiöses Gut, das man hier bewahren und einst voll empfangen soll, ganz parallel der βασιλεία τοῦ θεοῦ des NTs[3]. Bei Hermas rücken Reich Gottes und Kirche ebenfalls sehr nahe zusammen. Der Eintritt durch das Tor im Turmgleichnis bedeutet, daß auf Christus sich die Kirche erbauen soll, oder, was das gleiche ist, daß man durch Christus ins Reich kommt[4]. Und schon hier auf Erden sind wir Bürger der himmlischen Stadt, haben nach ihren Gesetzen zu leben und uns im irdischen Staat als Fremdlinge zu benehmen — die Vorstellung von der civitas dei im Gegensatz zur civitas terrena bereitet sich hier deutlich vor[5]. Die ideale und die empirische Kirche fallen für Hermas am Anfang und prinzipiell zusammen, ebenso am Schluß, wo die Kirche vollendet, eben das Reich Gottes ist. Die ἐκκλησία ist eine himmlische Größe, wie Christus in der Sichtbarkeit erscheinend, um am Ende der Tage in den Himmel zurückzukehren und als die verklärte und verherrlichte die βασιλεία τοῦ θεοῦ zu bilden[6]. Doch haftet am Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ stärker der eschatologische Charakter, während der Blick bei dem Wort ἐκκλησία sich zurückwendet in die Urzeit der Schöpfung. Von der Reichspredigt Jesu sind die Begriffe dadurch geschieden, daß sie nicht mehr eine das ganze Leben gestaltende und durchdringende Kraft sind, nicht mehr von der Unterordnung des gesamten Lebens, Handelns und Hoffens unter die Herrschaft Gottes sprechen, sondern eben zu »Begriffen« geworden sind. »Die ursprüngliche Vorstellung vom Reiche Gottes, das Christus vom Himmel gebracht und auf Erden gestiftet hat, ist gespalten, und jeder der beiden Teile ist von der Dogmatik glücklich wieder an den

[1] Ignat. ad Ephes 5 1.

[2] Didache 9, 4; 10, 5. Die Gleichung Kirche = Leib Christi hat sie natürlich auch (11, 11).

[3] II Clem. 14, 3. [4] Herm. sim. IX 12, 3. [5] Herm. sim. I 1.

[6] Vgl. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers, 1878, S. 409, Anmerkung.

Himmel versetzt worden; der eine, die Kirche, ist an den Anfang gestellt worden, der andere ans Ende. Aber die Erde ist entleert, oder vielmehr der Gegenwart bleibt nur ein irdisches Gehäuse des himmlischen Äons nach, welches dem Theologen und Apologeten zwar Schutz gewährt, in welchem aber das christlich-sittliche Leben verkümmern muß, soweit es in dem Bann desselben bleibt« [1].

Ignatius nimmt auch in der Frage der Eschatologie seine besondere Stellung ein. Die jüdisch-alttestamentlichen Farben der Eschatologie fehlen ganz, die Vorstellung des zukünftigen Gottesreichs ist eine Reminiszenz aus Paulus [2]. Die Vorstellung von den letzten Dingen ist johanneisch, vergeistigt, das Heilsgut — ζωὴ αἰώνιος, ἀφθαρσία, ἐπιτυχεῖν θεοῦ — ist wesentlich zukünftig gedacht, aber schon hier verbürgt, die Gottesgemeinschaft ist schon jetzt im Vollzuge und nur der Vollendung wartend. Der Begriff des Reiches Gottes wird dem der Gemeinschaft am Leiden Christi [3] oder des ewigen Lebens [4] gleich gesetzt oder durch diese u. ä. verdrängt. Durch die Ignatiusbriefe zieht sich eine stark weltabgewandte Stimmung, die fast an Dualismus streift [5]. Anderseits finden wir bei Ignatius bekanntlich eine Hervorhebung der kirchlichen Linie und eine Hochschätzung des Amts, in der er seiner Zeit vorausgeht [6]. Der Gedanke von der bischöflich-monarchisch verfaßten katholischen Kirche läßt die eschatologische Spannung weichen — hier sind die Ansätze zu der Entwicklung, in deren Verlauf die katholische Kirche sich als vollkommenes Organ der Gottesherrschaft manifestiert, Kirche und Gottesreich in eins zusammenfallen.

Es muß betont werden, daß trotz der Beschränkung des Reich-Gottes-Begriffs auf die Endzeit und trotz der Verflachung und Umbiegung der Botschaft Jesu in den Gemeinden doch die Kräfte des Evangeliums wirksam waren: in der sittlich-sozialen Gesamthaltung der Gemeinden kommt zum Ausdruck, daß sie noch den ganzen Ernst der Botschaft Jesu, und ebenso die ganze

---

[1] v. Harnack in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 1, 1877, S. 352.

[2] Ignat. ad Eph 16 $_1$. Ebenso liegt es bei Polycarp, dessen Brief an die Philipper in der Hauptsache aus Zitaten besteht, vgl. 5 $_3$ (= I Cor 6 $_{9-10}$), 2 $_3$ (= Luc 6 $_{20}$).

[3] ad Philad. 3, 3. [4] ad Ephes 19 $_3$.

[5] ad Rom. 6, 1, ad Ephes. 19, 3 u. a.

[6] ad Ephes. 5, 1, ad Trall. 2, 3, ad Smyrn. 8, 2.

Freudigkeit eines Lebens im Dienste Gottes und der Brüder bewahrt haben[1]. Beides, die sittliche Tatkraft und der Missionseifer, hängen eng zusammen mit der lebendigen Hoffnung. Wo ein großes Ziel das Leben bestimmt und man mit gespannter Erwartung auf das nahe Ende sieht, da setzt man auch seine ganze Kraft darein, das eigene Leben zu heiligen und anderen dies Ziel zu vermitteln. Aber neben der Botschaft von Jesus, der freudigen Ethik und der lebendigen Hoffnung macht sich ein Faktor geltend, der nicht aus dem Evangelium stammt, sondern aus der jüdisch-hellenistischen Welt, und der im Lauf der Entwicklung immer stärker wird und zur Bildung des Katholizismus führt. An Stelle der persönlich-ethischen Orientierung treten die metaphysisch-substantialen Beziehungen zwischen Gott und Menschennatur in den Vordergrund. So weit sind die Kräfte des Evangeliums lebendig, als noch ein lebendiges Verhältnis zu dem persönlichen Gott da ist[2] — aber schon jetzt ist die entscheidende Frage nicht mehr die Herrschaft Gottes, sondern das Glück des Menschen — die Eschatologie orientiert sich anthropozentrisch. Das macht sich auch in der Stellung zur Welt wirksam geltend. Schon Paulus denkt dualistischer als Jesus, dessen Reichspredigt eine Indifferenz gegenüber der Welt — Weltdurchdringung und Weltgestaltung waren ihm fremde Ziele —, nicht aber eine Weltverurteilung in sich schloß. Die Eschatologie der apostolischen Väter ist rein jenseitig bestimmt und wirkt entwertend auf die Welt überhaupt. Durch Häufung guter Werke und Askese sucht man die Belohnung im Jenseits zu erlangen, und hinter der asketischen Tugendübung tritt, wenigstens in der Reflexion, die Bruderliebe zurück.

So ist schon in der Zeit der apostolischen Väter der Reich-Gottes-Begriff formal zurückgedrängt und auf das Gebiet der Zukunftshoffnung beschränkt, inhaltlich entleert, insofern als die Gottesanschauung verflacht und trotz der energischen Kampfstellung gegen das Judentum unter der starken Benutzung der AT-lichen Gedankenwelt der jüdische Nomismus wieder zur Geltung kommt.

---

[1] Vgl. I Clem. 47 ff., Didache 1 ff., Ignat. ad Ephes 14, Polyc. ad Phil. 3.

[2] Daß Gott für die Christen dieser Zeit doch nicht bloßer Begriff geworden ist, sondern lebendige Persönlichkeit, kommt auch in den Bezeichnungen zum Ausdruck, die sich an den Begriff der βασιλεία anlehnen — sowohl Gott wie Christus werden gern als König bezeichnet: Didache 14, 3; Herm. vis. III 9, 8; I Clem. 61, 2; vgl. II Clem. 17, 5.

An Stelle der Theokratie in dem durch Jesu Botschaft vertieften Sinne tritt die Herrschaft der menschlichen Tat und der menschlichen Begehrung — Moralismus und Mystik sind die Gleise, in denen die Entwicklung fortgeht. Die Frage der praktischen Stellung in der Welt tritt in den Mittelpunkt des Denkens und führt einerseits zum Kompromiß mit der Welt in der katholischen Kirche, auf der anderen Seite zum konsequenten Dualismus in der Gnosis und in der montanistischen Bewegung. Trotzdem ist auch in der Folgezeit evangelisches Leben zu finden, überall da, wo die Gottesanschauung des NTs nicht durch heterogene Einflüsse zersetzt ist, und je stärker die Schriften des NTs in der Theologie zur Geltung kommen, um so mehr nähert sich diese wieder den ursprünglichen Kräften der christlichen Religion.

Die Apologeten.

In der Entwicklung der Kirche des II. Jh. bedeutet die Theologie der Apologeten[1] einen gewissen Tiefstand. Man darf freilich nicht vergessen, daß das Zurücktreten der evangelischen Gedanken sich zum Teil aus der Frontstellung der Apologeten erklärt, die eben nicht mehr zur Gemeinde, sondern zu Draußenstehenden sprechen. Aber es ist doch ein tiefgreifender Unterschied gegenüber der Zeit noch der apostolischen Väter, daß jetzt an Stelle des Beweises des Geistes und der Kraft die wissenschaftliche Methode, an Stelle der praktisch-sittlichen die apologetische Tendenz tritt, und daß man nicht mehr das hervorhebt, wodurch die Gemeinde sich über ihre Umwelt hervortut, sondern hauptsächlich die Berührungspunkte mit dieser betont. Geffcken spricht mit Recht von der apologetischen Tendenz, »das Christentum zu depotenzieren und den Rest allgemeiner Gedanken und Grundsätze der tonangebenden Richtung des Tages mundgerecht zu machen«. Aber Kritik bedeutet noch nicht Verständnis, und wir müssen versuchen, das Christentum der Apologeten zu verstehen aus der ganz neuen Fragestellung heraus, vor die sie gestellt sind. Wir stehen hier an dem kritischen Punkt, wo das Christentum aus einer Religion der Armen zur Macht in der griechisch-römischen Geisteswelt wird und damit vollends unter

[1] Vgl. die Ausgabe von Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914; für Theophilus vgl. Otto, Corp. apol., Bd. VIII; für Minucius Felix vgl. Halm im Wiener Corpus script. eccl. lat., Vol. II; für Athenagoras' Περὶ ἀναστάσεως vgl. Otto, Corp. apol., Bd. VII.

den Einfluß der antiken Frömmigkeit gerät. Es ist nicht die Frage, der die Predigt der Apostel antwortete: was sollen wir tun, daß wir selig werden?, was diese Menschen zum Christentum führt, sondern das religiöse Sehnen der Zeit in seiner Lebensmüdigkeit und seiner skeptischen Stimmung wird durch die Positivität und die lebendige Hoffnung der neuen Religion stark angezogen. Aber es gestaltet diese neue Religion auch kräftig um. Das Christentum wird Weltanschauung! »Innerhalb der griechisch-römischen Kultur haben nun aber alle Beziehungen, die nach dem Grundzug des Christentums bestehen, den Charakter metaphysisch-substantialer Relationen zwischen Gott, dem λόγος, der Menschennatur und dem heiligen Geist erhalten«[1].

Auch die Apologeten gehen in ihrer Beweisführung vom Gottesbegriff aus, gerade in diesem Punkte aber ist die fortschreitende Entfernung von Jesus klar zu erkennen. Die einzige positive Aussage über Gott ist seine Eigenschaft als Schöpfer, aber auch das ist nicht in dem alttestamentlich-persönlichen Sinne zu verstehen, wie wir ihn auch bei Jesus finden, sondern durchaus griechisch-kosmologisch aufgefaßt: Gott die absolute Kausalität, der Urgrund alles Seins und Prinzip aller geistigen und sittlichen Kräfte[2]. An Stelle des persönlichen Gottesverhältnisses tritt ein unpersönlicher, neutraler Begriff[3], Gott ist eine transzendente Größe, von der man nur in Negativen sprechen kann, und seine Vollkommenheit liegt darin, daß er unbegreiflich ist, denn er ist selbstgenügsam[4]. Das ist der Gottesbegriff eines christianisierten

[1] Dilthey, Gesammelte Schriften II S. 505 (»Das Christentum in der antiken Kultur«). Vgl. hierzu Karl Müller, Beiträge zur Geschichte der valentinianischen Gnosis, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse, 1920 S. 179 ff. Müller weist darauf hin, daß im Griechischen Persönlichkeit und Substanz nie streng geschiedene Begriffe sind, aber nicht etwa so, daß der Substanzbegriff unwillkürlich in das Persönliche emporgehoben ist, sondern umgekehrt das Persönliche nicht in der geläufigen Strenge gefaßt ist und darum leicht in den Substanzbegriff hinabsinkt (S. 212—213).

[2] Vgl. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers, 1878, S. 136.

[3] Man bekennt Gott als ἕνα τὸν ἀγένητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον, φωτὶ καὶ κάλλει καὶ πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ περιεχόμενον, ὑφ' οὗ γεγένηται τὸ πᾶν. Athenagoras, c. 10, ed. Schwartz, 1891, S. 10, 22 ff, Diese und ähnliche Aussagen finden sich bei allen Apologeten.

[4] Athenag., c. 16, ed. Schwartz, S. 17, 6 ff.: πάντα γὰρ ὁ θεός ἐστιν αὐτὸς αὑτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος. Vgl. demgegenüber zum christlichen Gottesbegriff Holl, Gesammelte Aufsätze I [2] S. 43: »Nicht darin besteht

Platonismus — an Stelle der ethischen Beziehungen sind vollends die kosmologischen getreten, und die Predigt Jesu vom Gottesreich und der Gotteskindschaft wird aufgehoben in dem Bestreben, Gott möglichst weit fortzurücken in die jenseitige Sphäre. Gott ist eigenschaftslos, frei von allen Affekten und verkehrt mit der Welt nur durch die Vermittlung des Logos. Der λόγος-Gedanke ist der bezeichnendste Ausdruck des abstrakten Gottesbegriffs des hellenistischen Judentums. An Stelle der κοινωνία zwischen Gott und Mensch tritt ein unpersönlicher Wesenszusammenhang, eine natürliche Gemeinschaft, vermittelt durch die Samenkörner des λόγος — diese Gemeinschaft ist nicht sittlich begründet, deshalb auch nicht durch die Sünde aufgehoben, sondern bloß beschränkt. Der Mensch ist seinem Wesen nach frei — der hohe sittliche Ernst des Christentums kommt darin zum Ausdruck, daß doch in dem Gedanken der Freiheit zum Guten die ganze Schwere der Verantwortung betont wird. Freilich, alle ethischen Begriffe sind stark intellektualistisch gefärbt: Sünde ist dem Apologeten nur noch eine Verderbtheit der Vernunft. Wissen der Wahrheit führt zur Freiheit — von der Heilsbedeutung des Todes Christi und der vergebenden Wirksamkeit der göttlichen Gnade weiß man nichts zu sagen — die »christliche« Lehre der Apologeten ist, daß der λόγος Gottes in Jesus Christus sich offenbart hat, daß der Gekreuzigte Gottes Sohn ist. Glaube ist nur noch ein Für-wahr-halten der göttlichen Lehre, der Glaube macht nicht gerecht, sondern ist Voraussetzung einer Gerechtigkeit, die durch Leistungen eines sündlosen Wandels zustande kommt. Anstelle des Glaubens an Gott tritt das Wissen von Gott und die Nachahmung Gottes im Tun seiner Gebote.

Dem rationalistischen Gottesbegriff entspricht die moralistische Ethik — griechischer Freiheitsbegriff und jüdische Gesetzesethik wirken hier zusammen. Das Christentum ist für Justin nicht ein Neues, sondern einmal die Ergänzung und Vollendung der natürlichen und sittlichen Erkenntnis, anderseits die Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes. Belehrung, Leistung, Belohnung — das ist das Schema der Ethik Justins. Christus ist der Lehrer bzw. der Gesetzgeber[1], der paulinische Begriff der Gerechtigkeit ist

Gottes Größe, daß er selbst selig in einsamer Höhe thront, unbedürftig einer Welt, unbedürftig auch des Menschen; groß ist er vielmehr dadurch, daß er selbständiges Leben außer sich zu setzen und es zu sich emporzuführen vermag."

[1] Arist. 15, 10; Justin dial. 11, 2.

verflacht zu einem freien Handeln unter der Herrschaft der Vernunft — Frömmigkeit und Gerechtigkeit sind Leistungen, zu denen der Mensch durch Aussicht auf Lohn und Erkenntnis Gottes getrieben wird. Wie die Sünde von der mangelnden Erkenntnis abgeleitet wird, so liegt das Wesen der Erlösung in der Belehrung, und die eigentliche Gnadengabe ist die ἀφθαρσία, ἀθανασία, ἀπάθεια.

Das Handeln hat in der Gottesgemeinschaft nicht mehr seinen Grund, sondern sein Ziel — die Ethik ruht durchaus auf der Eschatologie. Die Furcht vor dem Gericht und die Aussicht auf den verheißenen Lohn sind Hauptmotive der Sittlichkeit[1]. Durch freies Handeln verdient der Mensch sich die Unsterblichkeit, nicht mehr das Gesetz der Liebe herrscht in der Ethik, sondern das Streben nach Heiligkeit und Vollkommenheit. — Auch in der Apologetik spielt neben dem Hinweis auf die Verwandtschaft mit der Philosophie die Drohung des Gerichts eine besondere Rolle. Die letzte Orientierung der Eschatologie ist eudämonistisch, weil der persönliche Gottesbegriff fehlt, — und damit hängt es zusammen, daß die Frage nach dem Geschick des einzelnen durchaus im Vordergrund steht und die allgemeine Eschatologie zurücktritt, — in den Einzelzügen aber wird gerade in diesen Fragen der Zusammenhang mit der altchristlichen Tradition gewahrt. Es zeigt sich hier, daß das Christentum der Zeit doch nicht in der hellenistisch orientierten Theologie aufging. Die Vorstellungen von der Fleischesauferstehung und dem Millennium werden betont, so wenig sie sich in die »spirituelle Gesamtbetrachtung des Evangeliums« fügen wollen[2]. Nicht bei allen Apologeten freilich findet sich der Chiliasmus — Tatian, Athenagoras, Theophilus haben ihn ebensowenig wie die Verfasser von I. und II. Clemens, Ignatius, Polykarp. Auch für Justin gehört das Festhalten am Chiliasmus zwar zur »Orthognomie«, aber er ist kein wesentliches Moment der Hoffnung mehr, ist zum traditionellen Lehrstück geworden[3]. Seine innere Bedeutung hat der Chiliasmus verloren. seit ihm die Beziehung auf die Geschichte Israels fehlt[4]. Mehr Bedeutung legen die Apologeten der Fleisches-

[1] Athenag. c. 12, 31; Arist. 16, 2 f. 17, 8.

[2] Vgl. v. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog, Texte u. Unters. XXXIX 1, S. 83.

[3] Justin dialog c. 80.

[4] v. Engelhardt, a. a. O. S. 371 spricht von der »antijüdischen Färbung des Chiliasmus« bei Justin.

auferstehung bei, obgleich auch diese in ihrer Theologie ein heterogenes Element bedeutet. Tatian betont, daß Gott, der den Menschen mit Seele und Leib geschaffen hat, ihn auch im Leibe richten wird[1]. Mit dem Bilde des Mondes, der allmonatlich stirbt und wieder aufersteht[2], oder mit dem Hinweis auf die Entstehung des Lebens aus dem Nichts und ähnlichen Beispielen aus der Natur versucht man den rationalen Beweis für dies Dogma[3]. Die Erwartung des nahen Endes, des baldigen Kommens des Herrn, obwohl vorhanden[4], tritt doch zurück hinter der anderen Stimmung, die angesichts der Verhältnisse noch an eine längere Frist glaubt, nicht aus egoistischen Motiven, sondern aus dem Missionstrieb heraus. So spricht Justin von einem Aufschub des Weltendes, ἕως ἂν . . . συντελεσθῇ ὁ ἀριθμὸς τῶν προεγνωσμένων[5]. Die Christen beten für das Bestehen der Welt[6]. Aber dennoch ist die Theologie der Apologeten von einer starken Jenseitsstimmung beherrscht, am stärksten bei Tatian, der der Welt ganz ablehnend gegenübersteht und sowohl in seinen Jenseitsspekulationen als in seinem praktisch-asketischen Christentum völlig gnostisch-dualistisch gerichtet ist. Auch für Theophilus ist dies Leben eine Strafzeit für die vor diesem Leben begangenen Sünden. So ist der Tod eine Wohltat, denn er beendigt diese Zeit der Qual und führt zu einem neuen Leben im Paradiese[7]. Und dieses neue Leben wird in durchaus hellenistischen Farben geschildert als vollkommene Erkenntnis und vollkommenes Sein. Wichtiger als die Gemeinschaft mit Gott ist der Anteil am Wesen Gottes, der Unsterblichkeit[8], der Unsterblichkeit aber wird die Seele fähig durch Erkenntnis der Wahrheit[9] — Justin sieht die Glückseligkeit

[1] Tatian 6, 1. [2] Theophil. II 15.

[3] Justin apol. I 10, 3. 19, Athenag. de resurr. 3. Minuc. 34, 9. Theophil. I 13, vgl. auch Tertullian, Apol. 48, 30. Iren. V 3, 2.

[4] Justin dial. 28, 2: βραχὺς οὗτος ὑμῖν περιλείπεται προσηλύσεως χρόνος· ἐὰν φθάσῃ ὁ Χριστὸς ἐλθεῖν, μάτην μετανοήσετε, μάτην κλαύσετε.

[5] Justin apol. I 45, 1, vgl. I 28, 2. dial. c. 39, 2.

[6] Arist. 16, 6. [7] Theophil. II 26.

[8] Tatian c. 7, 1: ἵνα . . . θεοῦ μοίρας ἄνθρωπος μεταλαβὼν ἔχῃ καὶ τὸ ἀθάνατον.

[9] Tatian c. 13, 1 bringt die eigentümliche Anschauung: οὐκ ἔστιν ἀθάνατος . . . ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δυνατὸς ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν — am Ende der Tage aber steht sie wieder auf mit dem Leibe zum Gericht, um den Tod in unsterblicher Dauer zu empfangen. Aber unsterblich ist sie, wenn sie Gotteserkenntnis hat.

in der Erkenntnis der Wahrheit beschlossen: ἡ οὖν φιλοσοφία εὐδαιμονίαν ποιεῖ; . . . καὶ μάλιστα . . . καὶ μόνη[1]. Diese Erkenntnis des wahren Seins ist nicht rein verstandesmäßig gedacht, sondern es lebt darin ein starkes mystisches Element, das seinen Ausdruck findet in der Sehnsucht, Gott zu schauen, τῇ θεωρίᾳ τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἐκείνῳ δεδογμένων ἀπαύστως ἐπαγάλλεσθαι[2].

Welche Bedeutung hat in diesen Gedankenzusammenhängen der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ? Der Reich-Gottes-Begriff stammt aus der jüdischen Religion, betont die persönliche Beziehung zu Gott als dem Herrscher und Vater und einigt sich nicht mit der Philosophie Platos und der Ethik der Stoa. Deshalb fehlt der Begriff in den Schriften der Apologeten auch so gut wie völlig. Die Eschatologie ist eben beherrscht von der Frage nach der Vollendung des einzelnen, die Reichshoffnung tritt dahinter fast völlig zurück. Anders steht es in Justins Dialog, für die Auseinandersetzung mit Juden war der Begriff ja in hohem Grade geeignet. In Justins Apologie kommt der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ zweimal vor, bei Athenagoras einmal (s. u. S. 41), bei den Apologeten gar nicht! Aber es muß noch einmal gesagt werden: was uns die Apologeten bringen, ist nicht das ganze Christentum ihrer Zeit. »An dem Bestreben, durch Festlegen eines Dogmas den Glauben vor dem eigenen Denken und dem der Zeit zu rechtfertigen, hat im 2. Jahrhundert die Gemeinde keinen großen Anteil«[3]. So sehr die theoretischen Auseinandersetzungen sich von der Botschaft Jesu entfernt haben, und die Abwehr gegen das Heidentum sie gerade wieder ins Heidentum zurückfallen läßt, auch für diese Zeit gilt es noch: »nicht in der Lehre, sondern im Geist und Leben lag die Kraft des Christentums jener Tage«[4].

Und wenn wir schärfer zusehen, finden wir auch in den Schriften der Apologeten manches Zeugnis dafür, daß Jesu Verkündigung von der Gottesherrschaft in ihrer Forderung und ihrer Verheißung noch wirksam ist. Trotz allem Moralismus ist das Leben doch noch ein freudiger, dankbarer Dienst und Lobpreis Gottes und ein Leben in der Bruderliebe — Aristides fordert Fasten nicht um der eigenen Seligkeit willen, sondern damit der

[1] Justin dial. 3, 4. [2] Athenag. de resurr. c. 25.

[3] Harnack im Vorwort zur Tatianübersetzung, Gießener Programm von 1884.

[4] Seeberg, Die Apologie des Aristides, in Zahns Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. 5, 1893, S. 298.

Bruder Nahrung bekomme[1]. Die Ethik der Bergpredigt ist doch noch lebendig — das Gebot der Feindesliebe wird in die Tat umgesetzt: καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς (die Juden) . . . οὐ μισοῦμεν, ἀλλ' εὐχόμεθα κἂν νῦν μετανοήσαντας πάντας ἐλέους τυχεῖν παρὰ τοῦ εὐσπλάγχνου καὶ πολυελέου πατρὸς τῶν ὅλων θεοῦ — hier bricht auch eine lebendige evangelische Gottesvorstellung hervor[2]. Und auch in der Gestaltung der Hoffnung findet ein persönliches Gottesverhältnis doch seinen Ausdruck. Freilich, die überwiegend transzendente Fassung des Christentums läßt auch die Gottesgemeinschaft als etwas Jenseitiges und Zukünftiges erscheinen. Der Gedanke, daß Gott im Leben des Menschen wirkt und zur Herrschaft kommen will, liegt den Apologeten fern — Gott ist der Schöpfer, aber er hat den Menschen frei geschaffen, und des Menschen Aufgabe ist es, Gott nachzuahmen und zu ihm hinzustreben. Aber im Jenseits gibt es doch eine persönliche Gemeinschaft mit Gott.

Und hier kommt nun auch der βασιλεία-Begriff zur Anwendung.

Wie gerade in der Eschatologie neben heidnischen und jüdischen auch christliche Gedanken lebendig sind, zeigt ein Wort Justins: οἳ ἐὰν ἀξίους τῷ ἐκείνου βουλεύματι ἑαυτοὺς δι' ἔργων δείξωσι, τῆς μετ' αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι προσειλήφαμεν συμβασιλεύοντας, ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς γενομένους[3]. Die Christen hoffen auf die βασιλεία μετὰ θεοῦ und verachten darum alle irdische Herrschaft und scheuen auch den Tod nicht[4]. Die Vorstellung von Gott als dem Herrscher in seinem Reich findet sich kaum mehr — eine Ausnahme bildet eine Stelle in der πρεσβεία des Athenagoras, wo die von Gott den Kaisern gegebene Herrschergewalt mit der himmlischen Herrschaft in Vergleich gesetzt wird: ἔχοιτε ἀφ' ἑαυτῶν καὶ τὴν ἐπουράνιον βασιλείαν ἐξετάζειν· ὡς γὰρ ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ πάντα κεχείρωται ἄνωθεν τὴν βασιλείαν εἰληφόσιν . . ., οὕτως ἑνὶ τῷ θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ πάντα ὑποτέτακται[5]. Hier ist die βασιλεία also nicht als zukünftiges Gut aufgefaßt, sondern als des Schöpfers Macht über alles Geschehene — diese lebendige Gottesvorstellung einigt sich schwer mit dem abstrakten Gottesbegriff, der sonst in der Apologie des Athena-

[1] Aristides, c. 15, 3 ff., vgl. Justin apol. I 15 ff. 27. 29. 67. Athenag. 32. Theophil. III 15.

[2] Justin dial. 108, 3 — solche Stellen bleiben in der Darstellung v. Engelhardts unberücksichtigt — es ergibt sich dadurch doch ein einseitiges Bild.

[3] Justin apol. I 10, 2. [4] Justin apol. I 11. [5] Athenag. 18, 1. 2.

goras zum Ausdruck kommt (s. o. S. 36 Anm. 3) und ist wohl hauptsächlich durch den Vergleich nahe gelegt. Gelegentlich spricht Justin von Gott als dem πατὴρ καὶ βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν[1], aber dieses ist wie jenes mehr kosmologisch als persönlich aufzufassen. Lebendiger als die Gottesvorstellung ist im allgemeinen das Christusbild der Zeit. Christus ist zum Himmel aufgefahren und übt von dort seine Herrschaft aus: ἐβασίλευσεν ἀνελθὼν εἰς οὐρανόν[2]. In ihm ist die Gemeinde geeint[3] — Justin gibt dieser Gemeinschaft lebendigen Ausdruck[4] — und er wird wiederkommen und auf Erden sein Reich aufrichten, das neue Jerusalem. Dann wird sich die Erwartung der Juden auf den Messias und die Herrlichkeit seines Reiches, wie sie Daniel verkündet, erfüllen: οὗτος γάρ ἐστιν, ἀφ' οὗ καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ δι' οὗ ὁ πατὴρ μέλλει καινουργεῖν, οὗτός ἐστιν ὁ ἐν Ἰερουσαλὴμ αἰώνιον φῶς λάμπειν μέλλων, οὗτός ἐστιν ὁ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ βασιλεὺς Σαλὴμ καὶ αἰώνιος ἱερεὺς ὑψίστου ὑπάρχων[5]. Aber nur ein Teil der Juden wird in das Reich aufgenommen, nicht die Abrahamskindschaft, sondern die Rechtschaffenheit ist Bedingung des Heils[6]. In diesem Reich wird sich Christi Gemeinschaft mit den Seinen vollenden, die schon jetzt besteht — das Bild aus dem Segen des Mose: »im Wein wird er sein Gewand waschen« wird darauf gedeutet: στολὴν γὰρ αὐτοῦ ἐκάλεσε τὸ ἅγιον πνεῦμα τοὺς δι' αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντας, ἐν οἷς ἀεὶ δυνάμει μὲν πάρεστι, καὶ ἐναργῶς δὲ παρέσται ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ[7]. Das Wort βασιλεία gebraucht Justin im Dialog vom tausendjährigen Reich, aber diese Vorstellung ist

---

[1] Justin apol. II 2, 19; vgl. auch II 12, 6: θεὸν τῶν πάντων ἐπόπτην δίκαιον οἴδαμεν.

[2] Justin apol. I 42, 4; vgl. I 12, 7: ὁ λόγος .., οὗ βασιλικώτατον καὶ δικαιότατον ἄρχοντα μετὰ τὸν γεννήσαντα θεὸν οὐδένα οἴδαμεν ὄντα, und I 41, 1, wo Ps 95 $_{10}$ auf Christus angewandt ist.

[3] Justin dial. 116, 3: ἡμεῖς οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἷς ἄνθρωπος — ein ganz urchristlicher Gedanke.

[4] Justin dial. 42, 3. 63, 5.

[5] Justin dial. 113, 5. Vgl. die dem Tryphon in den Mund gelegten Worte Dial. 32, 1. 39, 7.

[6] Justin dial. 120, 5: ... τοῦ Χριστοῦ τοῦ τέμνειν ὑμῶν τὸ γένος διχῇ μέλλοντος, καὶ τοὺς μὲν ἀξίους σὺν τοῖς ἁγίοις πατριάρχαις καὶ προφήταις τῆς αἰωνίου βασιλείας καταξιοῦν μέλλοντος. Vgl. dial. 140, 2.

[7] Justin dial. 54, 1 vgl. 139, 4: ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν τοῦ παντοκράτορος πατρὸς δύναμιν δοθεῖσαν αὐτῷ παρεγένετο, εἰς φιλίαν καὶ εὐλογίαν καὶ μετάνοιαν καὶ συνοικίαν καλῶν, τὴν ἐν τῇ αὐτῇ γῇ τῶν ἁγίων πάντων μέλλουσαν γίνεσθαι.

nicht klar geschieden von der des ewigen Reichs im Himmel[1]. Das Reich wird auch als ewiger Lohn für die Gerechten verheißen und in Gegensatz gesetzt zu den Qualen der Hölle: ὁ θεός, ὅταν πάντας ἀναστήσῃ, καὶ τοὺς μὲν ἐν αἰωνίῳ καὶ ἀλύτῳ βασιλείᾳ ἀφθάρτους καὶ ἀθανάτους καὶ ἀλύπους καταστήσῃ, τοὺς δὲ εἰς κόλασιν αἰωνίου πυρὸς παραπέμψῃ[2]. In gleicher Bedeutung wie βασιλείαν κληρονομεῖν gebraucht Justin »τὰ αἰώνια καὶ ἄφθαρτα κληρονομεῖν«[3].

Sehr häufig kommt der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ in den Zitaten des Dialogs und der Apologie vor. Diese lassen sich in zwei Gruppen einteilen: 1. die Zitate, die von der Verheißung und ihrer Erfüllung handeln. Neben Daniel 7 (Dialog 31, 4. 6. 7. 79, 2) zitiert Justin Ps 44: ein Scepter der Gerechtigkeit ist das Scepter deines Reichs (Dialog 38, 4. 56, 14. 63, 4), Ps 95 (Ap. I 41, 1 s. o.), II Sam 7_{14} ff. (Dialog 68, 5; 118, 2), und aus dem NT wird wiederholt Mt 8_{11} ff. angeführt (Dialog 76, 4; 140, 4; 120, 6). 2. Die Zitate, die von der Forderung und ihrer Belohnung sprechen. Ist auch das Verständnis für die Botschaft Jesu ins Moralistische verflacht, so ist es doch ein Zeichen für den sittlichen Ernst der Zeit, daß man mit Entschlossenheit die schwerste Forderung auf sich nimmt. Apol. I 15, 2 führt Mt 18_9 an: es ist besser, einäugig ins Himmelreich einzugehen, als mit beiden Augen ins Verderben; I 15, 4 nimmt das Wort von der Verschneidung um des Himmelreichs willen auf (Mt 19_{11} ff.), I 15, 16 zitiert Mt 6_{25} ff. (trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes . . .), I 16, 9 betont mit Mt 7_{21} das Tun des göttlichen Willens, Dial. 105, 6 spricht von der Gerechtigkeit, die besser sein muß als die der Pharisäer (Mt 5_{20}), Ap. I 61, 4 aber setzt mit Joh 3_3 die Bedingung des Eintritts ins Reich in das Von-neuem-geborenwerden! Auch hier zeigt es sich: der Zusammenhang mit dem Worte Jesu und der Apostel bildet den stärksten Schutz gegenüber den fremden Einflüssen der Moral und Philosophie und bewahrt die christliche Lehre vor einer Umwandlung in eine Religionsphilosophie. Aber man muß beachten, daß wir uns in der Zeit des erst entstehenden NT-lichen Kanons befinden, daß

[1] Vgl. dial. 34, 2: ὁ γὰρ Χριστὸς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς καὶ θεὸς . . . καὶ παθητὸς γενόμενος πρῶτον, εἶτα εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενος καὶ πάλιν παραγενόμενος μετὰ δόξης καὶ αἰώνιον τὴν βασιλείαν ἔχων κεκήρυκται.

[2] Dial. 117, 3, vgl. 116, 2: ἐνδῦσαι ἡμᾶς τὰ ἡτοιμασμένα ἐνδύματα, ἐὰν πράξωμεν αὐτοῦ τὰς ἐντολάς, ὑπέσχετο, καὶ αἰώνιον βασιλείαν προνοῆσαι ἐπήγγελται.

[3] Dial. 139, 5.

als eigentlich autoritative Schrift das Alte Testament gilt, und die Evangelien in dieser Zeit nicht ihrer Form, sondern nur ihres Inhaltes wegen dem AT gleichwertig sind. Die Bedeutung des ATs für die Gestaltung des christlichen Lebens der Zeit kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, sowohl nach ihrer negativen wie nach ihrer positiven Seite. Es ist ein starker Damm gegen die Hellenisierung des Christentums, aber es ist anderseits der Boden, auf dem jüdischer Geist sich wieder im Christentum geltend macht. Jesus hat das Alte Testament nicht verworfen, sondern vertieft, das 2. Jahrhundert bricht endgültig mit dem Judentum, aber es macht aus den Worten Jesu wieder ein jüdisches Gesetz! »Wenn man Paulus und Johannes gelesen hat, so ruft man mit dem Apokalyptiker aus: actum est — der Geist des Judentums ist überwunden, aber man weiß nichts darüber, ob nun wirklich Judentum und Christentum dauernd im Leben auseinander gehen werden. Wenn man den Dialog Justins gelesen hat, weiß man, daß sie definitiv getrennt sind, aber der Geist des Judentums ist in die neue Religion zurückgekehrt. Nicht er allein regiert in ihr, aber er ist Mitregent geworden«[1]).

Für Jesus handelt es sich bei der βασιλεία τοῦ θεοῦ einzig um die Durchführung der göttlichen Herrschaft durch die persönliche Bindung des Menschen an Gott. Jetzt ist wieder die große Kluft zwischen Gottheit und Menschheit errichtet. In der Gottesidee steht wieder das kosmologische Interesse im Vordergrund — für Jesus gab es das überhaupt nicht. Ihm war auch κόσμος kein »kosmologischer« Begriff, sondern die Menschheit in ihrem durch die Sünde von Gott getrennten Zustand. An Stelle des κόσμος soll die βασιλεία τοῦ θεοῦ treten, oder, wenn man nicht so das Wirken Gottes als vielmehr das, was durch sein Wirken in der Menschheit entsteht, betrachtet, die κοινωνία (bei Paulus die ἐκκλησία.) Und auch auf das letzte Ziel der Menschheit gesehen, denkt Jesus nicht kosmologisch, sondern persönlich, die Bitte um das Kommen des Reichs findet ihre Erläuterung an der dritten Bitte: γενηθήτω τὸ θέλημά σου. Der metaphysischen Abstraktion des Gottesbegriffs bei den Apologeten dagegen entspricht es, daß in der Ethik nicht die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, sondern die menschliche Freiheit zum tugendhaften Leben und ihr An-

[1] Harnack, »Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog.« Texte und Unters. XXXIX 1 S. 92.

spruch auf Lohn hervorgehoben wird — und auch die Aussicht auf das verheißene Heilsgut findet ihren Ausdruck weniger in dem Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ als in den griechischen Begriffen der Unsterblichkeit, des ewigen Lebens und der vollkommenen Erkenntnis.

Die Gnosis.

In der Entwicklung der kirchlichen Lehre sahen wir den wachsenden Einfluß der hellenistisch-jüdischen Ideen auf das Evangelium, umgekehrt können wir in der gnostischen Bewegung verfolgen, wie der christliche Faktor als ein Einschlag in ein Gewebe von hellenistischen und orientalischen Gedanken sich auswirkt. Denn mehr als einen solchen Einschlag bildet das Christentum hier nicht. Die Gnosis ist der »Versuch der synkretistischen Umbildung des Christentums«[1]. Orientalische Mythologie und griechisch-platonische Philosophie ziehen hier das Christentum vollends in ihren Bann. Die gnostischen Spekulationen haben ihren letzten Grund in der Sehnsucht nach Erlösung. Anders als bei den Apologeten ist hier die Kosmologie durchaus dem soteriologischen Interesse untergeordnet.

Aber es handelt sich bei diesem Erlösungsbedürfnis nicht um den Gegensatz von gut und böse, von Heiligkeit Gottes und Sünde des Menschen, sondern um den Gegensatz von Geist und Materie. Seele und Körper, geistige und materielle Welt sind hier zu absoluten Gegensätzen geworden, an Stelle des christlichen Schöpfergedankens — und auch seiner gräzisierten Form bei den Apologeten — ist der konsequente Dualismus getreten[2]. Der höchste Gott ist von allem Kreatürlichen, Endlichen abgerückt, in seiner Schilderung werden alle konkreten Züge vermieden, man bewegt sich in Negationen. Der hellenistische Gedanke der absoluten göttlichen Transzendenz ist hier durchgeführt. Die Welt wird zum Sinnlosen, zur Hölle, zum Nichts, und alle Beziehung

[1] K. Müller, Kirchengeschichte I[1] S. 68.

[2] Freilich in der höchsten Stufe der griechischen Gnosis mündet der Dualismus wieder in einen reinen Monismus ein, in dem der Gegensatz zwischen Gott und κένωμα aufgehoben ist, weil dieses eben das reine Nichts ist. Vgl. Oden Salomos 34_5: »Alles ist oben, unten ist nichts — sondern es scheint nur denen, die keine Erkenntnis besitzen« (Greßmann, in Henneckes »NT. Apokryphen«[2], 1924, S. 466). Schon in der basilidianischen Schule, und besonders bei Valentin weicht der Dualismus der Emanationslehre. Die Materie steht nicht von Anfang an neben dem Licht, sondern entsteht erst aus der Leidenschaft der σοφία zur höchsten Gottheit.

zu dem reinen, guten, erhabenen Gott ist aufgehoben. — Der Dualismus wird konsequent durchgeführt bis in den Gottesgedanken hinein — neben der höchsten Gottheit (dem von Jesus verkündigten Vatergott) steht der (AT-liche) Schöpfergott. So steht neben dem Herrschaftsgebiet des Demiurgen, der Schöpfung, die entstanden ist aus einer Empörung gegen die Gottheit[1], das Reich der höchsten Gottheit, das Pleroma. Der Begriff des πλήρωμα tritt an Stelle der βασιλεία-Vorstellung des NT — die persönlich-ethische Anschauung ist durch eine kosmologische und metaphysische ersetzt.

Erlösung ist dementsprechend nicht ein sittlicher Akt (Sündenvergebung), sondern es handelt sich dabei um die Lösung des Pneumatischen aus der widernatürlichen Bindung an den Stoff, und den Weg dazu weisen die Mysterien und Weihehandlungen. Gnosis ist Wissen eben um diese Mittel. An Stelle der urchristlichen Eschatologie (Auferstehung des Fleisches — Wiederkunft Christi — Gericht — Reich Gottes) tritt die gnostische Lehre vom Aufstieg der Seele durch die Äonen in den Bereich des Lichts, an Stelle der Geschichte eine mythologische Kosmogonie. Das hat seinen tiefen Grund — der Ablehnung des Natürlichen entspricht eine Ablehnung auch des Geschichtlichen — die NT-liche Hoffnung hat ihren Grund in der Geschichte des Christus, in dem, was geschehen ist — die Geringschätzung des geschichtlichen Ursprungs der Religion in der Gnosis hat zur Folge, daß an Stelle der Endgeschichte mythologische Vorstellungen treten, und auch diese lösen sich schließlich auf in bloße Gleichnisse seelischer Vorgänge. — Ursprünglich ist diese »Himmelfahrt« rein zukünftig gedacht — an Stelle der Ausmalung der christlichen Eschatologie tritt eine eingehende Schilderung der Wanderung der Seele durch die verschiedenen Himmel, und die Mysterien haben die Bedeutung, den Schüler einzuweihen in die Formeln und Zauberworte, durch die die Archonten der einzelnen Himmel zu überwinden sind, und ihn durch Weihen und Amulette unangreifbar zu machen gegen die feindlichen Mächte. Und ebenso wie die Welt des Lichts malt sich die

[1] Der monistischen Umbildung in den späteren Systemen entspricht es, daß aus der Empörung gegen die Gottheit ein Fall in der Gottheit selbst wird. Das ist der Sinn der valentinianischen Äonenspekulationen. Sie schildern die Entwicklung in der Gottheit, wie diese zum Bewußtsein erwacht und damit selbst des πάθος fähig wird, aus dem alles Unheil entsteht.

Phantasie die Finsternis in mythologischen Farben und entwickelt eine richtige Geographie der Unterwelt[1].

In der griechischen Gnosis aber sind die mythologischen Züge zurückgedrängt, an Stelle der zukünftigen Erlösung tritt die Erlösung schon in diesem Leben, durch die Erkenntnis, die γνῶσις[2], und schon in diesem Leben steigt die Seele in der Ekstase durch die verschiedenen Himmel zu Gott empor[3]. Glaube und gute Werke bilden eine Unterstufe, auf der die Psychiker der Großkirche stehen bleiben, aber der Pneumatiker dringt zur Vollendung durch Gnosis und Mysterien. Gibt es so für den einzelnen schon in diesem Leben die unmittelbare, zeitlose Beziehung zum göttlichen Geist, so hat doch auch die valentinianische Gnosis ihre Eschatologie. Nach dem Tode tritt ein Zwischenzustand ein: die Psychiker bleiben im Reich des Demiurgen, die Gnostiker im Mittelreich des Achamoth. Bei der Vollendung der Welt aber legen die Gnostiker ihre ψυχαί ab und gehen mit der Achamoth in das Pleroma. Die ψυχαί der Gnostiker bleiben in dem Himmelreich, und dahin rücken auch die Psychiker auf. Die Hyliker aber werden vernichtet[4]. Alle Individualisierung hört auf, auch die Äonen gehen in den Vater zurück, der schließlich

---

[1] Πίστις Σοφία c. 127 (ed. Carl Schmidt 1925 in deutscher Übersetzung).

[2] Tertullian de resurr. carn. c. 19 wendet sich gegen die Allegorisierung und Spiritualisierung der Auferstehungshoffnung. Vgl. Iren. II 29 Harvey.

[3] Vgl. Bousset, Die Himmelsreise der Seele, im Arch. für Religionswissenschaft, IV 2 S. 136 ff., IV 3 S. 229 ff. Bousset untersucht die Ursprünge dieser Lehre und kommt zu dem Ergebnis (S. 248): »Die ursprünglich rein eranische Anschauung nahm drei Himmel und über diesen das Paradies an. Sie lehrte, daß die Seele, nachdem sie den Leib verlassen, durch diese drei Himmel zum Throne Gottes gelange. Vielleicht lehrte sie in späterer, aber noch immer vorchristlicher Zeit ihren Gläubigen, daß man auch schon bei Leibesleben in der Ekstase jener himmlischen Seligkeit teilhaftig werden könne .... Auf ihrer langen Reise [Mithrasreligion — Judentum — christliche Apokalyptik] nimmt die Lehre vom Aufstieg der Seele babylonische Elemente an. Zu diesen gehört vor allem die Annahme von sieben Himmelssphären, daneben vielleicht auch die andere, sehr wesentliche, daß die Herrscher der Himmelsräume, welche die Seele durcheilt, sich ihr hindernd in den Weg stellen. So entsteht, aus eranischen und babylonischen Elementen zusammengewoben, jene eigentümliche »Centrallehre« der meisten gnostischen Systeme, auch der mandäischen Religion . . .«

[4] Iren. I 12 S. 59 Harvey, I 14 S. 64 f. Harvey. Weitere Belegstellen bei K. Müller, Beiträge zur Geschichte der Valentinian. Gnosis (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse, 1920, S. 179 ff.), S. 237, Anmerkung 66.

alles in allem ist wie am Anfang, der ἀνούσιος καὶ ἀγέννητος Αἰών[1]. Nicht die persönliche Vollendung, sondern das volle Aufgehen im Pleroma ist das letzte Ziel. Das ist das mystische Streben nach Entpersönlichung. Es ist in den höchsten Formen der Gnosis doch ein echt religiöser Antrieb lebendig in dieser Sehnsucht des Geistes, loszukommen von den πάθη, von der natürlichen Gebundenheit, sich mit Gott zu vereinen und in ihm die Ruhe und Einheit zu finden. Hier lebt wirklich ein starkes Gefühl für die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen — aber in der Gestaltung des Ziels zeigt sich der Abstand von der christlichen Hoffnung: nicht die Herrschaft Gottes über Menschen, die ihm in Liebe und Gehorsam untertan sind, ist das Ziel, sondern das Aufgehen aller individuellen Bildungen in dem einen großen All-leben und Urgrund des Seins.

Das Zurücktreten des persönlichen vor einem abstrakt-pantheistischen Gottesbegriff macht sich auch in der Ethik bemerkbar: an Stelle des positiven Gebots der Gottes- und Nächstenliebe, mit dem Jesus das ganze Handeln des Menschen regelt, tritt die rein negative Orientierung: Überwindung bzw. Verachtung der Natur, Libertinismus oder Askese. Den Maßstab aber für den Wert oder Unwert des Menschen gibt der Anteil an der Erkenntnis und an den Mysterien. Daraus ergibt sich die dem Evangelium Jesu so völlig fremde Klassifizierung der Menschen in Hyliker, Psychiker, Pneumatiker. Wir kommen hier auf die Auswirkung eines zweiten Gedankens, der neben der Eschatologie im neutestamentlichen βασιλεία-Begriff seine Bedeutung hat. Die eschatologische Linie tritt in der Gnosis stark in den Hintergrund, wie aber steht sie zum Gemeinschaftsgedanken, zur Kirche? Das letzte Ziel ist ja nicht ein Reich der in der Gebundenheit an Gott freien Persönlichkeiten, sondern das Aufgehen alles Individuellen im Urgrund des Seins. Aber der Gemeinschaftsgedanke spielt doch eine große Rolle. Das zeigt sich schon darin, daß die ἐκκλησία im valentinianischen System zu den acht großen Äonen gerechnet ist. Abbild dieses Äon ist die Kirche der Pneumatiker, an ihr hängt das eigentliche Interesse der Gnostiker. Zur Geisteskirche gehören nur die Gnostiker, die Auserwählten, aber unter

[1] Iren. I 1, 4 S. 22 Harvey: τὸ δὲ ἓν Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξισωθέντας αὐτοὺς (scil. die Äonen) πάντας εὐχαριστεῖν ἐδίδαξε καὶ τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν ἡγήσατο. Οὕτως τε μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους κατασταθῆναι τοὺς Αἰῶνας λέγουσι, πάντας γενομένους Νόας, καὶ πάντας Λόγους, καὶ πάντας Ἀνθρώπους, καὶ πάντας Χριστούς· ....

ihnen stehen die Psychiker, die Großkirche, und auch sie hat Anteil am σωτήρ, denn er hat eine pneumatische und eine psychische Leiblichkeit. Diese Stufentheorie zerstört den urchristlichen Gemeinschaftsgedanken und ist ebenso perfektionistisch wie das Ideal der doppelten Sittlichkeit, das schon mit den apostolischen Vätern wieder seinen Einzug ins Christentum hielt.

Marcion.

Hinter der Weltverneinung der Gnosis steht eine Frage, die zu den letzten Fragen aller Religion gehört, die Frage des Bösen, bzw. des Übels. Ist es ein und derselbe Gott, der die Welt mit der Möglichkeit des Falls geschaffen hat, und der die Menschheit erlöst, wie verhalten sich dann in ihm Güte und Gerechtigkeit? Wir sahen, daß gerade das neue Verständnis für die Einheit von Güte und Gerechtigkeit in Gott, Güte, die doch keinen Kompromiß mit der Sünde bedeutet, und Gerechtigkeit, die nicht bloß strafende, sondern vergebende und neues Leben schaffende Gerechtigkeit ist, dem Reich-Gottes-Begriff Jesu seinen besonderen Charakter gab. Wir sahen, daß Paulus in diesem Punkte die Botschaft Jesu innerlich verstanden hat. In der Folgezeit macht sich wieder ein jüdisch verengter Begriff von der Gerechtigkeit Gottes geltend, ohne daß das Problem, das hier liegt, empfunden wäre. Die Gnosis aber vollzieht die Scheidung: Gott und die Welt haben so wenig miteinander zu tun wie Licht und Finsternis, Sein und Nichtsein — hier besteht nur ein absoluter Gegensatz.

Für Marcion liegt in dieser Frage der Ausgangspunkt seiner Kritik am bisherigen Christentum. Aber für ihn liegt die Frage nicht wie in der Gnosis auf metaphysischem, sondern auf rein religiösem Gebiet. Nicht der Gegensatz von Materie und Geist, sondern der sittliche Gegensatz von starrer Gerechtigkeit und lauterer Güte ist ihm das Primäre, wovon er ausgeht. Deshalb stellt er auch nicht den gnostischen Gegensatz von dem guten und dem schlechten Gott, sondern den des guten und des gerechten Gottes auf. Auch Paulus hat hier eine Spannung empfunden, und hat sie in seiner Antithese vom Gesetz und Evangelium in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt. Diesen Gedanken nimmt Marcion wieder auf, und er ist damit ein Erneuerer des Evangeliums, aber ihm zerbricht an dieser Antithese der biblische Gottesbegriff, und die Lösung bietet ihm der Dualismus im Gottesbegriff, wie er ihm in der Gnosis (Kerdon) ent-

gegentritt — der Gegensatz zwischen Schöpfergott und Erlösergott, dem Gott des ATs und dem Vater Jesu Christi. Auch Paulus lehnt das Gesetz in seinem ganzen Inhalt — auch das Sittengesetz — ab, auch Paulus predigt von der unbegreiflichen Liebe Gottes, die sich des Sünders annimmt, aber für Paulus liegt doch wie für Jesus etwas Wesentliches in dem Glauben an den Schöpfergott: der Gedanke, daß der Mensch Gott verpflichtet ist, daß Gott einen Herrschaftsanspruch an ihn hat! Für Marcion erscheint dieser Herrschaftsanspruch freilich als Tyrannis, als Despotismus — sein Gott ist der Fremde, der Gott der Willkür, der sich in freier, lauterer Liebe derer annimmt, die ihn nichts angehen![1] Daß damit aus der Predigt Jesu vom Reich und aus der paulinischen Rechtfertigungslehre das Herzstück herausgebrochen ist, der neue Gottesbegriff, der gerade in der Einheit von göttlicher Liebe und Gerechtigkeit seine Kraft hat, muß betont und auch gegenüber der Darstellung v. Harnacks noch stärker unterstrichen werden. Marcion denkt von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aus — deshalb sieht er in Gott nur den Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes —, nicht von der Herrschaft Gottes aus, die neben die Liebe den Gehorsam stellt und in Gottes Ehre und Heiligkeit das oberste Gebot und den stärksten Antrieb für unser Handeln sieht. Damit ist ein entscheidender Gedanke der Reich-Gottes-Predigt Jesu preisgegeben. Auch Marcion weiß von der Herrlichkeit Gottes, von dem deus qui est super omnem principatum et initium et potestatem[2], aber gerade hier sieht man die Einwirkung des griechischen Gottesbegriffs: nicht in der Tätigkeit, sondern in der Ruhe, der tranquillitas, sieht Marcion die Erhabenheit Gottes. Gottes einziges Werk ist seine Selbstoffenbarung in Christus — von dem Gott, der die Welt geschaffen hat und sich wirksam offenbart in Natur und Geschichte, weiß Marcion nichts.

Weil Marcion die Scheidung zwischen dem guten Gott und dem Weltschöpfer entschlossen betont, ist seine Ethik durchaus asketisch orientiert und kennt nicht die heilsame Spannung, in der die Kraft der evangelischen Stellung zur Welt liegt,

[1] Gerade gegen diesen Gedanken, daß die Liebe deshalb kräftiger sei, weil sie in der Willkür und nicht in der Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf wurzelt, wenden sich die Bekämpfer Marcions energisch: quemadmodum bonus erit, qui alienos homines abstrahit ab eo, qui fecit, et ad suum advocat regnum? Iren. IV 51, 1 S. 257 Harvey.

[2] Iren. III 7, 1 S. 25 Harvey.

die den Schöpfer preist und mit Dank seine Gaben genießt, und doch nicht an die Welt gebunden ist, weil ihre Erwartung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde gerichtet ist. Mit der weichen Frömmigkeit verbindet Marcion eine harte Ethik, und in dieser scharfen Scheidung des Liebesgedankens von aller Sünde steht er dem Evangelium nahe — er weiß, daß die Botschaft vom Reich Bußpredigt ist.

Das Leben der Frommen in dieser Welt bedeutet ihm eine elende Knechtschaft unter der Herrschaft des Demiurgen, und entschlossen ist der Blick in die Zukunft gerichtet, wo der Mensch, von der Materie befreit, völlig in die Gemeinschaft der göttlichen Liebe aufgenommen ist. Die Welt mit ihrer Gerechtigkeit, ihrer Kultur, ihrem Gott vergeht, aber es bleibt das neue Reich der Liebe. Die Fleischesauferstehung leugnet Marcion natürlich — in der Scheidung aus den Banden von Natur und Welt besteht die Erlösung[1]. Die AT-lichen Frommen mit ihrem Demiurgen sind verdammt, aber der Wiederkunft Christi und der Errichtung des Reichs geht die Ankunft des Christus des Weltschöpfers voraus, der die Wiederherstellung Judäas und nach diesem Leben ewigen Trost in Abrahams Schoß verheißt[2]. Die sinnlich-irdischen Züge der altchristlichen Eschatologie werden also in das Reich des Demiurgen verwiesen[3]. Christus straft auch beim Endgericht nicht, aber indem er die Sünder von seinem Angesicht entfernt, verfallen sie dem Feuer des Weltschöpfers. Das Reich Gottes aber ist ein ganz Neues — der Zusammenhang mit der AT-lichen Weissagung besteht für Marcion nicht. Mit beißendem Spott wendet sich Tertullian gegen diesen »Dualismus« Marcions: at tu hinc quoque alium argumentaris Christum, quod regnum novum annuntiet. An quia Christus tuus caeleste regnum repromittit, non habens caelum, quomodo et hominem praestitit non habens carnem? O phantasma omne![4]

[1] Iren. I 25, 2 S. 218 Harvey.

[2] Vgl. Tert. adv. Marc. III 4 ed. Kroymann, C. S. E. L. S. 381, 13 ff.: aliud est, si et ipse (scil. Christus boni dei) post illum (scil. Christum creatoris) rursus adveniet, ut primo quidem adventu processerit adversus creatorem, legem et prophetas destruens eius, secundo vero procedat adversus Christum (scil. creatoris), regnum redarguens eius.

[3] Vgl. den Marcioniten Marcus zur Lazaruserzählung bei Adamantius Dial. II 11 (ed. van de Sande Bakhuyzen, Berliner Kirchenväter-Ausgabe S. 78, 10): ἐν τῷ ἅδῃ ἐστὶν ὁ Ἀβραάμ, οὐκ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

[4] Tert. adv. Marc. III 24 S. 422, 18 ff. ed. Kroymann; vgl. auch IV 24 S. 501, 8 ff ed. Kroymann.

Die Tiefe der religiösen Anschauung Marcions zeigt sich in einem Wort, das sich bei Tertullian findet: in evangelio est dei regnum Christus ipse[1] — das schlichte Wort beweist, wie Marcion sich nicht bei Formeln beruhigt, sondern sein Auge auf die in Christus sich offenbarende Gottesherrschaft richtet. — Wir haben gesehen, daß Marcion den Gottesgedanken des Evangeliums stark verkürzte, aber er hat eine Seite daran hervorgehoben, die in Vergessenheit zu geraten drohte: die Liebe Gottes, die in freier Gnade sich des Menschen annimmt, des Menschen, der aus seiner Kraft und durch sein Verhalten dies Gottesverhältnis nicht erzwingen kann. Die Ausschließlichkeit und Stärke dieses Gotteserlebnisses, das dem Handeln seinen Ernst gibt und der Hoffnung die Richtung weist, ist gewiß ein positiver Antrieb, der in der Botschaft Jesu wurzelt.

Der Montanismus.

Während Marcions Reformversuch an die bereits hundertjährige Geschichte des Christentums anknüpft und in der durch hellenistische und orientalische Kräfte umgestalteten Religion Paulus wieder zu seinem Rechte bringen will, ist die Reaktion des Montanus von dem Ziel bestimmt, diese geschichtliche Entwicklung gewaltsam rückgängig zu machen und an Stelle der hellenisierten bzw. verweltlichten Kirche wieder das Ideal einer urchristlichen Gemeinde aufzurichten, d. h. für ihn: die Loslösung von der Welt und die Flucht in die Zukunft und ins Jenseits zu predigen und zur Tat werden zu lassen. Auf dem letzten, auf der Tat, liegt der Ton — der Montanismus ist eine durchaus praktische, ethischorientierte Bewegung und zeigt hier eine viel engere Verbindung mit der nachapostolischen Zeit des pastor Hermae und des zweiten Clemens, als mit der Zeit der ersten Gemeinden. Marcion will Paulus modernisieren, der Montanismus will rückständig sein, aber er geht nicht bis auf die letzten Ursprünge zurück. Man könnte die Geschichte der christlichen Ethik schreiben unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Gesetz und Gnade — der Montanismus kennt nicht die paulinische Freiheit vom Gesetz, der das sittliche Leben schon in dem neuen Gottesverhältnis selbstverständlich gegeben ist, sondern er braucht

[1] Tert. adv. Marc. IV 33 S. 752 Öhler. Kroymann (S. 532, 6 f.) streicht freilich das »Christus ipse« als durch Schreibfehler an diese Stelle geraten — ich finde dafür keinen stichhaltigen Grund.

dafür Gesetze — hier zeigt es sich, daß auch diese Bewegung der geschichtlichen Entwicklung Rechnung tragen muß, und daß sich der alte ἐνθουσιασμός auf dem Wege der Reaktion nicht herbeizwingen läßt. Der Montanismus ist ja eine eigentümliche Mischung von Gesetzlichkeit und ekstatischer Prophetie. Er ist dogmatisch durchaus orthodox, eigen ist ihm hier nur die Berufung auf die neue Autorität des Parakleten und seine Offenbarung in Montanus und seinen Gefährtinnen.

Auch in der starken Betonung der Eschatologie als des hauptsächlichen praktischen Motivs der Sittlichkeit stimmt er mit der allgemein-christlichen Anschauung der Zeit überein. Aber obgleich auch die Kirche an der Hoffnung auf die baldige Parusie Christi festhält, hat sie doch bereits ihre Aufgabe in der Welt erkannt und stellt sich auf eine lange Geschichte ein, während in der montanistischen Bewegung der Glaube an das nahe Ende durch die neue Prophetie seine unmittelbar anschauliche Gestalt bekommt[1]. Für die unmittelbar bevorstehende Endzeit ist ja die Ausgießung des Heiligen Geistes geschehen. In der Ausmalung der Endzeitserwartung geht man kaum über die kirchlichen Anschauungen hinaus, man hält fest an der Auferstehung des Fleisches, die chiliastischen Vorstellungen sind lebendig[2]; der Ort des neuen Jerusalem ist Pepuza — auf das Königreich der Gläubigen auf Erden, die terrena promissio, folgt die caelestis promissio, die schließliche Vollendung im himmlischen Reich. Die Phantasie ist hier durchaus gezügelt durch den sittlichen Ernst.

In der Erwartung des nahen Endes sind die Forderung des Martyriums und die strengen sittlichen Vorschriften begründet, die das Fasten und die Enthaltung von der zweiten Ehe gebieten. Und es ist doch ein charakteristischer Unterschied gegenüber dem pastor Hermae, daß jetzt aus dem Blick auf das nahe Ende nicht die Möglichkeit einer, wenn auch nur einmaligen,

[1] Epiphan. 48, 2, 4 (Holl II S. 221, 25 ff.): φάσκει γὰρ ἡ λεγομένη παρ' αὐτοῖς Μαξίμιλλα ἡ προφῆτις ὅτι, φησί, »μετ' ἐμὲ προφήτης οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια«.

[2] Im Gegensatz zu den Montanisten verwerfen die Aloger die Apokalypse. Der römische Presbyter Gaius bekämpft den Chiliasmus des Montanisten Proclus. Hauptquelle aber für die chiliastischen Vorstellungen des Montanismus ist Tertullian, vgl. adv. Marc. III 24 ed. Kroymann S. 419, 18 ff.: nam et confitemur in terra nobis regnum promissum, sed ante caelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis Hierusalem caelo delatum, quam et apostolus matrem nostram sursum designat et politeuma nostrum, id est municipatum, in caelis esse pronuntians, alicui utique caelesti civitati eum deputat.

zweiten Buße gefolgert wird, sondern die scharfen asketischen Vorschriften. Mit der Gesetzlichkeit aber und der negativ orientierten Sittlichkeit verbindet sich die »doppelte Sittlichkeit«, die Scheidung zwischen spiritales und fideles[1], Pneumatikern und Laien (Montanisten und Katholiken) — die wahre Kirche ist die der Pneumatiker, deren ganzes Leben nur eine Vorbereitung ist auf das Kommen des Herrn und die Mitherrschaft in seinem Reich. Die Heiligkeit dieser Kirche beruht auf der gesetzlichen Strenge und sittlichen Untadeligkeit — das ist ebenso weit entfernt von dem Amts- und Sakramentscharakter der katholischen Kirche wie von dem urchristlichen Ideal der κοινωνία.

Der Montanismus hat seine Bedeutung darin, daß er durch seinen Protest gegen die sittliche Erschlaffung die Kirche dazu führt, sich über ihre Stellung in der Welt klar zu werden, zur Entscheidung zu kommen in dem Zwiespalt, in den sie die theoretische Haltung der Weltablehnung und die praktische Haltung der Inangriffnahme ihrer Aufgabe in und an der Welt führt — wenn auch die Entscheidung im entgegengesetzten Sinne fiel, als sie der Montanismus wünscht —, aber er hat doch trotz seinem Versuch, das Ideal des Urchristentums zu erneuern, den katholischen Charakter der Gesetzesethik nicht aufgehoben, sondern verstärkt und steht darin dem Reich-Gottes-Gedanken des Evangeliums fern.

Die Ablehnung der montanistischen Bewegung bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte des II Jh., sie bedeutet den Sieg des Amtes über den Geist, bedeutet die Verkirchlichung des Christentums — die Eschatologie verliert ihre Spannung, die Kirche sucht sich mit der Gegenwart abzufinden, in der Welt einzuleben! Wir haben in der bisherigen Untersuchung verfolgen können, wie die Anwendung des Reich-Gottes-Begriffs sich auf das Gebiet der Eschatologie beschränkte. Je mehr aber für die Gestaltung des Gemeindelebens nicht mehr der Blick in die Zukunft das richtunggebende Moment ist, sondern die Gemeinde eine Weltstellung gewinnt und ihre Aufgabe in der Welt erkennt, um so stärker macht sich neben der eschatologischen Linie in der Entwicklung die kirchliche Linie geltend. In der ältesten Zeit der christlichen Gemeinde sind die Begriffe der βασιλεία τοῦ θεοῦ und der ἐκκλησία, wenn auch niemals gleichbedeutend, so

[1] Tert. de monogam. 1, de ieiunio 11.

doch eng zusammengehörend, gleichsam wie zwei Strahlen, die von einem Lichtzentrum ausgehen, oder auch wie zwei Seiten der gleichen Sache — nur daß bei dem Gedanken der βασιλεία τοῦ θεοῦ mehr die Aktivität Gottes betont wird, beim Kirchengedanken mehr der Zusammenschluß der Gemeinde. Wenn Paulus die Gemeinde als Leib Christi und Tempel Gottes bezeichnen kann, so ist eben sie ihm die Stätte, da Gott wirkt und herrscht, schon hier wie einst im Gottesreich. Für die Folgezeit konnten wir die Loslösung der Idee der himmlischen Kirche von der empirischen Kirche beobachten (s. o. S. 31 ff.). Aber noch hält man daran fest, daß jede Gemeinde Abbild und Auswirkung der himmlischen Kirche ist und ihre Einheit durch das Wirken des Geistes erhält. Parallel dem Prozeß der Einbürgerung des Christentums in der Welt geht aber die Entwicklung des Kirchenbegriffs in einer Richtung, die sich von der Idee des Gottesreichs entfernt.

Der neue Kirchenbegriff gestaltet sich aus einer doppelten Kampfstellung heraus: nach außen gegen die Gnosis, nach innen gegen die wachsende sittliche Erschlaffung. Gegenüber der Gnosis wird der Glaube in Formeln festgelegt und zum Dogma, zur Glaubenslehre, gesichert durch die Tradition. An dem Begriff der Tradition wird uns die entscheidende Wendung in der Entwicklung am deutlichsten. Hatte bisher der Blick auf die Zeit der Vollendung, die Erwartung der βασιλεία τοῦ θεοῦ, das Leben weitgehend bestimmt, so findet man jetzt eine Idealzeit auch in der Vergangenheit — die apostolische Zeit ist die klassische Zeit, aus ihr holt man die Maßstäbe für den Glauben. Die religiöse Bedeutung des Amtes liegt darin, daß die Bischöfe durch die apostolische Sukzession mit dieser klassischen Zeit verbunden sind, daß bei ihnen die Wahrung der Tradition liegt. Sie sind die Nachfolger der Apostel, die Inhaber der apostolischen Lehrgewalt.

Und parallel mit dieser Entwicklung geht eine Entwicklung innerhalb der Gemeinde. Die Kirche ist nicht mehr Gemeinde der Heiligen, aber man hält fest an der Idee von der Heiligkeit der Kirche; diese Heiligkeit ist nicht mehr allein darin begründet, daß der Geist in jedem Gläubigen wirkt und dadurch alle zur Gemeinde eint, sondern darin, daß die Wirkungen des Geistes durch Amt und Tradition verbürgt sind. Aus der Kirche als der Gemeinde der Heiligen wird die Kirche als Trägerin des Amtes, als Vermittlerin und Bedingung des Heils. Die christliche Hoff-

nung stumpft ab, das christliche Leben verweltlicht, und keine Reaktion vermag das zu ändern. Die Kirche schlägt den umgekehrten Weg ein als der Montanismus. In ihrer neuen Bußdisziplin paßt sie sich den Verhältnissen an. »Die Kirche folgt in ihrer disziplinarischen Weitherzigkeit einem durch die Geschichte gerechtfertigten Triebe, geschichtliche Macht in der Welt zu werden, wenn auch auf Kosten mancher Güter ihrer ursprünglichen Ausstattung«[1]. Je geringer aber die Anforderungen für das sittliche Leben der Gesamtheit sind, um so größer wird die Bedeutung der Führer. Die Ordnung des sittlichen Lebens, die Vollmacht der Vergebung, die bisher in den Händen der Gemeinde lag, und von ihnen nur als deren Vertretern ausgeführt wurde, wird nun ihr Recht kraft ihres apostolischen Amtes — zur Lehrgewalt erhalten sie die Schlüsselgewalt. Mit dem Übergang von der Bekenntnisgemeinschaft zur Klerikerkirche aber ist die Entwicklung nicht abgeschlossen — seit die Kirche ihren Beruf in der Welt erkannt hat, ist ihre Geschichte bestimmt durch das Bestreben, die Welt zu durchdringen und Gottes, d. h. ihrer Herrschaft zu unterwerfen. Es ist die Entwicklung vom Ideal der βασιλεία τοῦ θεοῦ zum Ideal der civitas Dei auf Erden, deren erstes Stadium sich darin kennzeichnet, daß die Kirche als Mittlerin des Heils göttlichen Charakter erhält.

Die »katholische Kirche«, deren göttlicher Charakter nicht mehr in der unmittelbaren persönlichen Beziehung ihrer Glieder zu Gott, sondern in dem Besitz sachlicher Werte, der reinen Lehre und der Heilskräfte, besteht, und das Reich Gottes, von dem Jesus redet, sind zwei heterogene Größen — so heterogen, daß auch in dieser katholischen Kirche die βασιλεία Gottes wirksam sein kann und wirksam ist, überall da, wo Menschen durch alle kirchlichen Mittel hindurch die persönliche Beziehung zu Gott suchen und finden, und in diesem persönlichen Gottesverhältnis auch den Grund ihrer Gemeinschaft und das Ziel ihrer Hoffnung sehen. Denn das ist doch das Charakteristische für den Reich-Gottes-Begriff Jesu, daß hier sowohl der Gemeinschaftsgedanke wie die Gestaltung der Hoffnung erst abgeleitete Vorstellungen sind, dem persönlichen Gottesverhältnis untergeordnet.

Wir haben in der Darstellung des Kirchenbegriffs unserer Zeit vorgegriffen und ihn bis in das III Jh. hinein verfolgt. Ein

[1] Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche, 1857², S. 510.

charakteristisches Beispiel dafür, wie um die Jahrhundertwende im Kirchenbegriff der Gemeinschaftsgedanke des Evangeliums und der katholische Kirchenbegriff nebeneinander stehen und ineinander gehen, ist Irenäus. Seine Lehre stützt sich auf die Macht der Überlieferung, die in der ganzen Welt eine und dieselbe ist[1], auf die Schrift und die regula veritatis[2] — den Schriftbeweis ergänzt und stützt die Tradition, deren apostolischer Charakter »per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur«[3]. Irenäus betont sogar schon den Vorrang der römischen Kirche: ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae ab apostolis est traditio[4]. Und damit eint sich bei ihm doch die alte Anschauung, daß die Kirche die Stätte ist, da Gottes Geist in seinen Gläubigen wirkt — zu dem »ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei« fügt er doch hinzu »et ubi spiritus Dei, illic ecclesia, et omnis gratia; spiritus autem veritas«[5]. Weil er doch in der Gottesgemeinschaft die Kirchengemeinschaft begründet sieht, ist ihm die Kirche ein Typus der Gemeinde des Gottesreichs, ja in ihr ist das Paradies schon auf Erden da[6]. Aber eben, dieser Begriff trifft auf die Gesamtheit der Christen nicht mehr zu, und weil der Geist nicht mehr in allen wirkt, so ist es natürlich, daß ein besonderer Stand sich herausbildet, bei dem das göttliche Charisma liegt[7]; ursprünglich ist dieser Vorrang der

---

[1] Iren. I 3 S. 92 f. Harvey. [2] Iren. I 15 S. 188 Harvey.

[3] Iren. III 2, 2 S. 7 f. Harvey. Vgl. IV 40 S. 236 Harvey; IV 42, 1 S. 238 Harvey; V, 20 1 S. 377 f. Harvey u. a.

[4] Iren. III 3, 1 S. 9 Harvey »in qua« ist auf die römische, nicht (was sprachlich auch möglich) auf jede Kirche apostolischer Tradition zu beziehen. (S. dazu neuestens Bonwetsch, Irenäus S. 123.)

[5] Iren. III 38, 1 S. 132 Harvey; vgl. IV 58, 2 S. 278 Harvey.

[6] Iren. IV 36, 2 S. 229 Harvey, V 20, 2 S. 379 Harvey: plantata est enim ecclesia paradisus in hoc mundo.

[7] Iren. IV 40 2 S. 236 Harvey, IV 42, 1 S. 238 Harvey. Karl Müller (»Das Charisma veritatis und der Episkopat bei Irenäus" (ZNW 1924, S. 214 ff.) hat in scharfsinnigen Ausführungen zu zeigen gesucht, daß es sich an dieser Stelle nicht um ein besonderes Amtscharisma der Bischöfe handele, sondern daß dies charisma veritatis eben in der Wahrheit, d. h. der rechten Lehre (regula fidei) bestehe, die den Bischöfen von den Aposteln anvertraut ist — darin allein liegt ihre Sonderstellung, »der Geist wirkt in der ganzen Kirche bei allen Gläubigen«. So viel Bestechendes Müllers Beweisführung hat, so darf man doch fragen, ob in einer Zeit, wo die Frage der Kirche und des Amtes so sehr im Fluß ist, und bei einem Manne wie Irenäus, in dessen

Bischöfe noch an sittliche Bedingungen geknüpft, notwendig aber führt die Entwicklung dahin fort, daß nicht in der Person, sondern in dem Amt die autoritative Macht begründet liegt.

Irenäus.

Wie wir in dem Kirchenbegriff des Irenäus eine complexio oppositorum beobachten konnten[1], so liegt seine Bedeutung überhaupt darin, daß er die Anregungen und Antriebe mannigfaltiger Art, in die das Christentum mit seinem Eintritt in die griechisch-römische Welt hineingestellt wurde, aufgenommen und selbständig von einer lebendigen biblischen Frömmigkeit aus verarbeitet hat. Er hat die philosophisch-moralistische Gedankenwelt der Apologeten und die mystisch-realistische der Gnosis mit biblisch-urchristlichen Vorstellungen durchdrungen und zu einem System zusammengedacht, und das Primäre sind dabei durchaus die biblischen Gedanken. Irenäus ist Schrifttheologe, ein wirklich tiefgehendes Schriftverständnis gibt ihm die Kraft, anders als die Apologeten an die Botschaft Jesu anzuknüpfen[2].

Der Gottesbegriff des Irenäus ist biblisch gegründet — er hat ein lebendiges Gefühl für die Größe Gottes, für die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer und für seine Erlösungsbedürftigkeit[3]. Aber er betont auch gegenüber Marcion, daß sich in Gott Gerechtigkeit und Güte eint[4] — der unfaßbare, erhabene Gott hat sich in Liebe dem Menschen zugewandt: secundum magnitudinem non est cognoscere Deum; impossibile

---

Anschauungen so stark die Gegensätze sich einen, nicht beide Sätze nebeneinander möglich sind: idealiter ist die ganze Kirche Stätte des Geistes — aber dem entsprechen die tatsächlichen Zustände in der Gemeinde nicht mehr, und daher ist den Bischöfen, für deren Amt freilich die sittliche Reinheit Voraussetzung ist, die man von den Gemeinden nicht mehr zu verlangen wagt, mit dem Amte auch die besondere Gabe der wahren Lehrverkündigung gegeben. Das bleibt m. E. doch die nächstliegende Auslegung der Stelle.

[1] Vgl. das zusammenfassende Urteil bei Richard Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, 1837, S. 596: Irenäus »hebt die Einheit der Kirche stark hervor und setzt sie ausdrücklich in die [1.] Identität des objektiven Glaubens oder der Lehre und des Bekenntnisses, in die [2.] des subjektiven Glaubens aller einzelnen Christen und Christengemeinden, in die [3.] gemeinsame Teilnahme aller an dem heiligen Geiste und in die [4.] alle untereinander verknüpfende kirchliche Verfassung«.

[2] Vgl. Zahn, Die Offenbarung des Johannes I, 1924, S. 37: »Irenäus ist ein erstes und jahrhundertelang alleinstehendes Zeugnis wahrheitsliebender Schriftauslegung«.

[3] Iren. II 37, 3 S. 344 Harvey.

[4] Iren. III 40, 2 S. 134 f. Harvey.

est enim mensurari patrem; secundum autem dilectionem eius ... oboedientes ei semper discimus, quoniam est tantus Deus, et ipse est qui per semet ipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia[1]. Das Moment der Erkenntnis in der Stellung zu Gott tritt zurück[2], aber das persönlich-ethische Gottesverhältnis ist doch zu einem gewissen Grade ins Naturhafte gewandt. Das zeigt sich deutlich in der Betonung der Sakramente als Mittel der Heilsaneignung, als Kräfte der Unsterblichkeit[3]; am deutlichsten in der Ersetzung der Rechtfertigungslehre durch den Gedanken der recapitulatio, d. h. die naturhafte Fassung der Erlösung: εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος ... ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ[4]. Irenäus nimmt den Erbsündengedanken auf, aber der Gedanke an die Schuld tritt dabei zurück hinter dem anderen, daß auch Adams Fall in den Heilsplan Gottes gehört. Mit der Verflachung des Schuldgefühls hängt es zusammen, daß Irenäus nicht von Gott und seinem Herrschaftsanspruch an den Menschen, sondern vom Menschen und seinem »Heilsanspruch« aus das Gottesverhältnis bestimmt. Die Anschauung vom Heilsgut ist der Ausgangspunkt seiner Theologie. Heilsgut ist ihm die ζωή und ἀφθαρσία — diese Begriffe erhalten ihren Inhalt bei Irenäus durch die Gleichsetzung mit der persönlichen Gottesgemeinschaft: ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ[5] — diese Gedanken sind johanneisch.

Auch darin berührt sich Irenäus mit Johannes, wie sich bei ihm eine vergeistigte Eschatologie, für die eben die Begriffe des Lebens und des Gottschauens bezeichnend sind, mit den massiven Endzeitsvorstellungen vom irdischen Herrlichkeitsreich einigt, wie wir sie im ganzen II Jh. in der Kirche fanden. Aber

---

[1] Iren. IV 34, 1 S. 212 f. Harvey; vgl. II 15, 4 S. 282 f. Harvey.

[2] Iren. II 39, 1 S. 345 Harvey: melius itaque est ..... nec aliud inquirere ad scientiam nisi Iesum Christum filium Dei, qui pro nobis crucifixus est, aut per quaestionum subtilitates et minutiloquium in impietatem cadere. Vgl. II 38 S. 344 Harvey: non enim excogitabis ⟨scl. patrem⟩, sed contra naturam sentiens, eris insipiens: et si in hoc perseveraveris, incides in insaniam, sublimiorem te ipsum melioremque factore tuo existimans, et quod pertranseas regna eius.

[3] Iren. III 18, 1 S. 92 f. Harvey.

[4] Iren. III 20, 1 S. 103 Harvey.

[5] Iren. IV 63, 2 S. 296 Harvey; vgl. V 27, 2 S. 398 Harvey: κοινωνία δὲ θεοῦ, ζωὴ καὶ φῶς, καὶ ἀπόλαυσις τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν. Ebenso bedeutet Trennung von Gott Tod und Finsternis (vgl. Joh. 3 18).

diese alten Vorstellungen sind jetzt noch in ein neues Licht gerückt: es handelt sich nicht mehr um eine gewaltsame Katastrophe, sondern um die Vollendung einer kontinuierlichen Entwicklung zu Gott hin, die zwar in der Erlösung durch Christus zu einem gewissen Abschluß gekommen ist, aber doch noch den Blick auf eine Vollendung in der Zukunft frei läßt[1]. Irenäus sieht zum ersten Mal die Heilsgeschichte unter dem Leitgedanken der Entwicklung, in der jede Stufe zugleich Abschluß und Erfüllung des Bisherigen und Anfang eines Neuen ist — seit Christus ist das Thema dieser Entwicklung die wachsende Herrschaft des Geistes Gottes in der Menschheit. Freilich ebenso wie die Gottesherrschaft wächst auch die Macht des Bösen in der Welt, der wohl seit Christi Tod grundsätzlich überwunden ist, aber doch noch Macht hat, sich zu empören — bis seine Macht im Antichrist zur höchsten Steigerung kommt und damit zur endgültigen Vernichtung — so verbinden sich Entwicklungsgedanke und Eschatologie.

Der Begriff des Gottesreichs spielt in den eschatologischen Aussagen des Irenäus eine große Rolle. Das entspricht seiner biblischen Einstellung. Mehr als 30mal kommt die βασιλεία-Vorstellung in biblischen Zitaten vor, und das 5. Buch widmet fünf Kapitel der ausführlichen Auslegung von I Cor 15 50 (Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben). Nur selten wird das Wort anders als eschatologisch angewandt — in Anlehnung an die Täuferbotschaft wird wohl das Kommen des Reichs einmal der ersten Erscheinung Christi auf Erden gleichgesetzt, und dann der Reichsbegriff virtuell, nicht lokal gefaßt[2] — im allgemeinen aber bedeutet regnum Dei bzw. caelorum den Ort der göttlichen Herrschaft, das himmlische Reich im Gegensatz zu dieser Welt, rein jenseitig und überirdisch vorgestellt. Das regnum ist Heilsgut und Ort der Seligkeit. Es hat seinen Gegensatz einmal in der Welt — wie die Gesundheit erst in ihrem Gegensatz zur Krankheit recht geschätzt wird, »sic et caeleste

[1] Iren. III 11, 11 S. 50 Harvey: quattuor data sunt testamenta humano generi, unum quidem ante cataclysmum sub Adam; secundum vero post cataclysmum sub Noë; tertium vero legislatio sub Moyse, quartum vero, quod renovat hominem et recapitulat in se omnia, quod est per evangelium, elevans et pennigerans homines in caeleste regnum.

[2] Iren. III 25, 1 S. 115 Harvey: ipse (scil. spiritus sanctus) et in apostolis annuntiavit, plenitudinem temporum adoptionis venisse, et proximasse regnum caelorum et inhabitare intra homines credentes in eum qui ex virgine natus est Emmanuel.

regnum honorabilius est his qui cognoverunt terrenum. Quanto autem honorabilius, tanto magis diligimus illud, et si plus illud dilexerimus, clariores erimus apud Deum«[1] — anderseits in der Höllenqual: qui ergo regnum praeparavit iustis Pater, in quod assumsit Filius eius dignos, hic et caminum ignis praeparavit ...[2] Die biblischen Bilder vom großen Mahl im Gottesreich, danielische Vorstellungen vom Messias, dem vom Alten der Tage das Reich gegeben wird, sind lebendig[3], aber ihre inhaltliche Bestimmtheit erhält die NT-liche Formel bei Irenäus doch erst durch die Ausdrücke: Leben, Unverweslichkeit, Gottschauen: eos qui in eum credunt, incorruptibiles et impassibiles futuros et percipere regnum caelorum[4]. Der Zustand des Gottesreichs wird dargestellt als ein Zustand des Friedens und der Ruhe — vorgebildet im Sabbat[5] und auch durch die Erscheinung Gottes vor Elias: post enim spiritum, qui conterit montes, et post terrae motum et post ignem tranquilla et pacifica regni eius adveniunt tempora, in quibus cum omni tranquillitate Spiritus Dei vivificat et auget hominem[6].

Hier klingt freilich schon eine Vorstellung an, die uns hinüberführt zu einer anderen Anwendung des Wortes regnum. Der Gedanke der Entwicklung zu Gott hin (augeri) ist ein Moment, das den chiliastischen Vorstellungen des Irenäus ihr besonderes Gepräge gibt. Denn neben einer mystisch jenseitigen Eschatologie, die in Johannes-Ignatius ihre Wurzel hat und auch von der Gnosis beeinflußt ist, nimmt Irenäus auch die urchristlich-

---

[1] IV 61, 1 S. 291 Harvey. Die angeführte Stelle zeigt, wie die lokale Vorstellung und der Begriff des Heilsguts bei Iren. ineinander übergehen, auch wird hier der eudämonistische Zug deutlich, der die Hoffnung gestaltet. Vgl. V 26, 2, S. 395 Harvey: Christus est lapis, qui praecisus est sine manibus, qui destruet temporalia regna et aeternum inducet, quae est iustorum resurrectio. Diese Gleichsetzung von Gottesreich und Auferstehung zeigt die Formelhaftigkeit des ersten Begriffs.

[2] Iren. IV 66, 1 S. 302 Harvey.

[3] Iren. IV 27, 1 S. 190 Harvey; IV 58, 10 S. 285 Harvey, IV 34, 10 S. 222 Harvey.

[4] Iren. IV 38, 2 S. 232 f. Harvey; vgl. IV 34, 5 S. 216 Harvey: potens est enim in omnibus Deus: visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter — diese letzte Bestimmung wird erläutert: patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat Deum.

[5] Iren. IV 27, 1 S. 190 Harvey: Durch den Sabbat »manifestabatur autem et tamquam de ea (scil. iis), quae facta sunt, requietio Dei, hoc est regnum, in quo requiescens homo ille qui perseveravit Deo adsistere, participabit de mensa Dei.

[6] Iren. IV 34, 9 S. 221 Harvey.

sinnlichen Vorstellungen von der Wiederkunft Christi und seinem Herrlichkeitsreich auf Erden in ihrem ganzem Umfange auf, wie sie in der kirchlichen Theologie bewahrt und besonders in der Volksfrömmigkeit lebendig waren. Aber es ist doch nicht so, daß hier unverbunden zwei Linien nebeneinander hergehen, sondern in ihren letzten Antrieben berühren sich die Vorstellungskreise und sind hin und her miteinander verflochten. Die Erwartung des wiederkehrenden Christus, der Erneuerung der Welt, der Auferstehung der Gerechten und des tausendjährigen Reichs, auf das dann erst allgemeine Auferstehung und Gericht folgt, ordnet sich ein in die spekulativ-kosmologischen Erörterungen des Irenäus, und der Gedanke der ἀνακεφαλαίωσις bestimmt auch die Vorstellungen von der Parusie Christi, seinem Kampf gegen den Antichrist, in dem der Abfall des Teufels und alle Sünde »rekapituliert« wird[1], und dem endgültigen Sieg und der Herrlichkeit. Und diese Anschauungen erhalten ihre lebendige Ausmalung und ihren Beweis durch die Schrift. Christus ist der Schatz, in den heiligen Schriften verborgen, auch im AT — wenn die Juden das Gesetz lesen, ist es kaum mehr als eine Fabel, a Christianis vero cum legitur thesaurus est absconsus in agro, cruce vero Christi revelatus est ... Christi regnum praeformans et hereditatem sanctae Hierusalem praeevangelisans[2]. Salomo hat in 3000 Gleichnissen die Ankunft des Herrn und sein Reich vorhergesagt[3]. Als Beispiel für den eigentümlichen (!) Schriftbeweis sei die Auslegung von Lc 14 $_{12\,\text{ff.}}$ angeführt: quae enim sunt in hoc saeculo centupla et prandia exhibita pauperibus et coenae quae redduntur? Haec sunt in regni temporibus, hoc est in septima die, quae est sanctificata, in qua requievit Deus ab omnibus operibus quae fecit, quae est verum iustorum sabbatum, in qua non facient omne terrenum opus; sed adiacentem habebunt paratam mensam a Deo, pascentem eos epulis omnibus[4]. Isaaks Segen über Jakob (Gen 27 $_{27\,\text{ff.}}$) weist hin auf die Herrlichkeit des tausendjährigen Reichs — energisch wendet sich Irenäus gegen

[1] V 25. 28, 2.

[2] Iren. IV 40, 1 S. 235 Harvey. [3] Iren. IV 42, 3 S. 240 Harvey.

[4] Iren. V 33, 2 S. 416 Harvey; vgl. V 30, 4 S. 410 Harvey: nach dem Antichrist tunc veniet Dominus de caelis in nubibus, in gloria Patris, illum quidem (scil. den Antichrist) et oboedientes ei in stagnum ignis mittens; adducens autem iustis regni tempora, hoc est requietionem, septimam diem sanctificatam; et restituens Abrahae promissionem hereditatis: in quo regno ait Dominus, multos ab Oriente et Occidente venientes recumbere cum Abraham, Isaac et Jacob.

alle »allegorische« Verdeutelung: haec ergo si non quis accipiat ad praefinita regni, in grandem contradictionem et contrarietatem incidet . . . . . praedicta itaque benedictio ad tempora regni sine contradictione pertinet, quando regnabunt iusti surgentes a mortuis: quando et creatura renovata et liberata, multitudinem fructificabit universae escae, ex rore caeli, et ex fertilitate terrae . . und dann folgt die bekannte Papiasstelle von der wunderbaren Fruchtbarkeit des Weinstocks und des Ackers[1]: In diesem Reich erfüllen sich die prophetischen Weissagungen: tales itaque promissiones manifestissime in regno iustorum istius creaturae epulationem significant, quam Deus repromittit ministraturum se[2]. Jerusalem wird wieder erbaut — nach dem Vorbild des himmlischen Jerusalem[3] — in dem die Gerechten herrschen über das Erdreich und der Tod seine Macht über sie verloren hat[4]. So wird Irenäus durch seinen Biblizismus dazu geführt, die derb-sinnlichen Vorstellungen beizubehalten. Und doch sind seine chiliastischen Vorstellungen nicht einfach aus der Tradition übernommen, sondern von ihm verarbeitet worden. Das mag an einer Vergleichung mit dem Chiliasmus Justins deutlich werden:

Justin steht im Kampf mit dem Judentum, Irenäus richtet sich gegen die Gnosis. Aus diesem Frontwechsel einmal, und anderseits aus des Irenäus Auffassung der Menschheits- und Heilsgeschichte als einer Entwicklung und Erziehung zu Gott hin erklärt es sich, daß antijudaistische Tendenzen ganz zurücktreten, im Gegenteil (gegenüber Marcion) der Zusammenhang mit der Heilsgeschichte kräftig betont wird: manifestum est ergo, quoniam qui contradicunt saluti eius, et alterum praeter eum, qui promissionem fecerit Abrahae, formant Deum, extra regnum Dei sunt, et exhaeredes sunt ab incorruptela, frustrantes et blasphemantes Deum, qui in regnum caelorum introducit Abraham et semen eius, quod est ecclesia, per Christum Iesum, cui et adoptio redditur et haereditas, quae Abrahae promissa est[5]. Uti et qui seminat et qui

---

[1] V 33, 3 S. 417 Harvey.

[2] V 34, 3 S. 422 Harvey; vgl. V 35, 1 (über Baruch IV. V) S. 424 Harvey.

[3] V 35, 2 S. 425 Harvey: haec autem talia universa non in supercaelestibus possunt intelligi . ., sed in regni temporibus, revocata terra a Christo et reaedificata Hierusalem, secundum characterem quae sursum est Hierusalem.

[4] V 36 S. 429 Harvey: in temporibus enim regni iustus homo super terram exsistens obliviscetur mori iam.

[5] IV 15 S. 165 Harvey; vgl. IV 35, 1 S. 225 Harvey.

metit, simul gaudeant in Christi regno, qui omnibus adest, de quibus ab initio bene sensit Deus, attribuens adesse eis verbum suum[5].

Diese volkstümlich-plastischen Bilder erhalten für Irenäus ihre Tiefe eigentlich doch erst dadurch, daß er einen geistigen Gehalt hineinlegt, daß er diese Zeit des irdischen Reichs auffaßt als ein letztes Stadium in der Erziehung und Vorbereitung für die volle Gottesgemeinschaft: regnabunt iusti in terra, crescentes ex visione Domini, et per ipsum assuescent capere gloriam Dei patris et cum sanctis angelis conversationem et communionem, et unitatem spiritalium in regno capient[1]. Dieser Gedanke von verschiedenen Stufen zur Seligkeit ist noch weiter ausgeführt in einer ausgeprägten Lehre vom Zwischenzustand, vom Aufenthalt der Gestorbenen im Hades bis zum Gericht — auch da gibt es schon die Trennung zwischen Gerechten und Sündern, wie das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus zeigt[2]. Und diesen Stadien auf dem Wege zur Seligkeit entsprechen auch Stufen in der Seligkeit — Irenäus scheint einen Unterschied zu machen zwischen dem himmlischen Jerusalem, dem Paradies und dem Himmel als nach dem Verdienst der Gerechten abgestuften Orten der Belohnung und beruft sich dafür auf die »Presbyter«[3].

In der hier besprochenen Vertiefung und Verinnerlichung der sinnlich-chiliastischen Vorstellungen durch wirklich religiöse Antriebe liegt auch die Verbindungslinie zwischen den Anschauungen vom irdischen Herrlichkeitsreich und vom himmlischen Reich. Irenäus bemüht sich, die altüberlieferten Vorstellungen in

---

[1] IV 39 S. 234 Harvey.

[2] V 35, 1 S. 424 Harvey; vgl. V 32, 1 S. 413 Harvey: quoniam igitur transferuntur quorundam sententiae ab haereticis sermonibus, et sunt ignorantes dispositiones Dei, et mysterium iustorum resurrectionis et regni, quod est principium incorruptelae, per quod regnum qui digni fuerint, paulatim assuescunt capere Deum. Vgl. V 35, 2 S. 426 Harvey: quo modo enim vere Deus est, qui resuscitat hominem, sic et vere resurgit homo a mortuis, et non allegorice . . . et sicut vere resurgit, sic et vere praemeditabitur incorruptelam, et augebitur, et vigebit in regni temporibus, ut fiat capax gloriae patris.

[3] II 55 S. 381 Harvey. Ausgenommen von dem Aufenthalt im Hades sind die Märtyrer, die sofort in das Reich eingehen. IV 54 S. 263 Harvey; vgl. III 17, 4 S. 86 Harvey: Auch die beim bethlehemitischen Kindermord Getöteten gehören zu den Märtyrern: propter hoc et pueros eripiebat, qui erant in domo David, bene sortiti illo tempore nasci, ut eos praemitteret in suum regnum.

[4] V 36; vgl. V 5, 1 S. 331 Harvey, auch IV 44, 2 S. 245 Harvey zu Mt 25_{34}: hi (scil. benedicti) semper percipiunt regnum, et in eo proficiunt.

ihrer ganzen Schroffheit beizubehalten und gegen alle gnostische Spiritualisierung zu behaupten, aber sein lebendiges Gottesverhältnis gibt auch diesen Vorstellungen ihren Inhalt. Auf der anderen Seite bieten sich ihm auch für die Ausmalung der ewigen Seligkeit die alten biblischen Farben, so daß die Grenzen zwischen den beiden Vorstellungskreisen nicht streng geschieden sind.

3. Die Vorstellung von Klassen der Seligkeit je nach den Verdiensten führt uns auf einen Gedankenkreis, in dem Irenäus an die Apologeten anknüpft. Es wurde schon erwähnt, daß in der Gestaltung der Theologie von der Vorstellung des Heilsguts aus sich ein eudämonistischer Zug bei ihm geltend macht — dem entspricht eine moralistische Ethik. Das Gottesreich ist der Lohn, dessen würdig zu werden man es sich schon etwas kosten lassen muß. In diesem Sinne wird auch Jesu Wort, daß die Gewalttätigen das Reich an sich reißen, mißdeutet[1]. Ebenso erscheint es Irenäus nur als billig, daß die Gerechten in der Welt, in der sie gearbeitet und gekämpft haben, auch ihren Lohn bekommen, dazu wird Christus sein tausendjähriges Reich auf Erden aufrichten[2]. Die Fleischesauferstehung wird darin begründet, daß auch der Leib an den Belohnungen teilhaben müsse, »denn im Leibe werden die Werke der Gerechtigkeit vollbracht«[3]. Auch hier kämpfen und verschlingen sich bei Irenäus verschiedene Gedankenreihen miteinander. Er hat ein starkes Bewußtsein der unmittelbaren Abhängigkeit von Gott und des Lebens aus seiner Gnade, das in dem paulinischen Bekenntnis »gloria hominis Deus«[4] seinen Ausdruck findet, und er weiß daher auch etwas davon, daß unsere Verbindung mit Gott nicht in unserem Verhalten und der Gesetzesgerechtigkeit sich gründet, sondern daß es eine Glaubensgerechtigkeit gibt, und daß das Gesetz sich erfüllt im Gebot der Liebe[5] — aber dies Gottesverhältnis ist doch nicht durch den ganzen Ernst des Sündenbewußtseins, das die Sünde als die absolut von dem heiligen Gott scheidende Macht kennt,

[1] IV 61, 1 S. 290 Harvey.

[2] V 32, 1 S. 414 Harvey: »in qua enim conditione laboraverunt, sive afflicti sunt, omnibus modis probati per sufferentiam, iustum est in ipsa recipere eos fructus sufferentiae: et qua conditione interfecti sunt propter Dei dilectionem, in ipsa vivificari: et in qua conditione servitutem sustinuerunt, in ipsa regnare eos.«

[3] II 44, 2 S. 360 Harvey.

[4] III 21, 2 S. 106 Harvey: gloria enim hominis, Deus, operationes vero Dei, et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum, homo.

[5] εἰς ἐπιδ. §§ 35. 87. 96; adv. haer. IV 22 S. 177 f. Harvey.

hindurch gegangen, und deshalb stehen neben den evangelischen Gedanken unvermittelt moralistische Anschauungen von den überpflichtmäßigen Werken der Gerechtigkeit[1] und der Verdienstlichkeit guter Leistungen zur Erlangung des Heils[2].

Eine besonders ausführliche Behandlung widmet Irenäus dem Beweise der Auferstehung des Fleisches. Sie steht ihm natürlich unzweifelhaft fest, ein Bestandteil der regula fidei[3], gestützt ebenso durch natürliche Gründe wie durch den Schriftbeweis und die Menschwerdung und Auferstehung Christi[4]. Auch die Eucharistie ist ein Vorbild der Fleischesauferstehung: wie Brot und Wein zu Leib und Blut Christi wird, so nimmt unser Leib die göttliche Gabe der Unverweslichkeit an[5]. Schwierigkeiten macht hier nur der von den Gnostikern immer wieder gegen die Lehre der Kirche ins Feld geführte Ausspruch des Paulus: σάρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται (I Cor 15 50). Für Irenäus aber haben die Begriffe Fleisch und Blut wie Tod und Leben einen religiösen Sinn: wie Gott allein wahres Leben ist und ein Leben ohne Gott Tod bedeutet, so ist auch das Fleisch, wenn nicht Gottes Geist es beseelt, tot und kann nicht teilhaben an der Seligkeit[6]. Und so faßt er auch das Pauluswort auf: ἐπεὶ ἄνευ πνεύματος θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα, προτρεπόμενος ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναστροφῆς συντηρεῖν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἄμοιροι τοῦ θείου πνεύματος γενόμενοι ἀποτύχωμεν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐβόησε μὴ δύνασθαι τὴν σάρκα καθ' ἑαυτὴν ἐν τῷ αἵματι βασιλείαν κληρονομῆσαι θεοῦ[7]. Von sich aus hat das Fleisch nicht Anteil an der Unsterblichkeit, von Natur ist der Mensch nicht unsterblich und gottgleich, aber wie ein Bräutigam sich seiner Braut verbindet, so durchdringt der Geist Gottes das Fleisch, verklärt es und führt es ein in das Gottesreich[8].

---

[1] εἰς ἐπιδ. § 61.

[2] Iren. IV 58, 7 S. 281 f. Harvey; V 8, 2 S. 341 Harvey.

[3] I 2 S. 91 Harvey. [4] V 3 ff. [5] V 2, 2 S. 320 f. Harvey.

[6] V 9, 2 S. 343 Harvey: igitur caro sine spiritu Dei mortua est, non habens vitam, regnum Dei possidere non potest.

[7] V 9, 3 S. 343 Harvey.

[8] V 9, 4 S. 344 Harvey: ὡς οὖν ἡ νόμφη γαμῆσαι οὐ δύναται, γαμηθῆναι δὲ δύναται, ὅταν ἔλθῃ καὶ παραλήψηται αὐτὴν ὁ νυμφίος· οὕτω καὶ ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, κληρονομηθῆναι δὲ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ δύναται ..... ταῦτα δὲ (scil. τὰ μέλη) κληρονομεῖται ὑπὸ τοῦ πνεύματος, μεταφερόμενα εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Vgl. III 31, 1 S. 105 f. Harvey; V 2, 2 S. 319 ff. Harvey.

In diesem Zusammenhang erhält die Seligpreisung der Sanftmütigen, denen das Erdreich verheißen ist, die eigentümliche Deutung: quasi haereditate possideatur terra in regno, unde et substantia carnis nostrae est[1]. Man sieht, wie Irenäus neben der traditionellen und neben der moralistischen auch eine religiöse Begründung der Fleischesauferstehung versucht. Und das ist für ihn doch das eigentlich Wesentliche und Wertvolle, daß er das Altüberkommene nicht bloß treu festhält, sondern es vertieft und weiterbildet von seinem Gottesverhältnis aus — darin beweist er seinen Zusammenhang mit der Botschaft und mit dem Geiste Jesu — und auch inhaltlich wurzelt seine Lehre in Jesu Predigt, wenn wir auch gesehen haben, wie unter fremden Einflüssen seine Anschauungen verengt und kompliziert worden sind.

Tertullian.

Irenäus ist in seiner persönlichen Frömmigkeit Mystiker — von einer echten Religiosität, aber doch letztlich egozentrisch darauf eingestellt, daß die Seele in Gott tiefste Befriedigung und höchsten Genuß findet — Tertullians Christentum ist beherrscht von der ethischen Frage nach dem Siege über die Sünde und dem heiligen Leben. Von dieser Seite kommt er für unsere Darstellung in Betracht, nicht als der spekulative Theologe, der der Kirche die grundlegenden Formeln für ihre Trinitätslehre und Christologie geschaffen hat. Von der Ethik her ist auch seine Hoffnung gestaltet. Sein sittlicher Ernst führt ihn zum Montanismus, aber auch in seiner vormontanistischen Zeit sind seine Schriften von einer asketisch-weltabgewandten Stimmung beherrscht[2].

Obgleich auch er in seiner Apologie Gott als den Weltenschöpfer und Weltenordner preist und hier seine Beeinflussung

---

[1] V 9, 3 S. 344 Harvey. Eine merkwürdige Parallele zu dieser Exegese findet sich bei Tertullian de res. carn. 26 III S. 62, 18 Kroymann: Dominus regnavit, exultabit terra (Ps 96_1), id est, caro sanctorum, ad quam pertinet regni divini fructus.

[2] Auch Christus ist ihm Vorbild der Armut und der Entsagung, seine Königsherrschaft eine überweltliche: (de idol. 18 S. 52, 14 ff. Reifferscheid-Wissowa) ille dominus in humilitate et ignobilitate incessit domicilio incertus ... vestitu incultus .. vultu denique et aspectu inglorius.... Si potestatis ius quoque nullum ne in suos quidem exercuit, quibus sordido ministerio functus est, si regem denique fieri conscius sui regni refugit, plenissime dedit formam suis derigendo omni fastigio et suggestu quam dignitatis quam potestatis.

durch die griechische Philosophie deutlich zeigt[1], tritt doch in seinem Gottesbegriff diese Seite zurück hinter der anderen, die in Gott den Herrscher sieht, der Gehorsam fordert, und den Richter, in dessen Hand Lohn und Strafe liegen. Gott hat uns sein Gebot gegeben, nicht damit wir darüber disputieren, sondern damit wir ihm gehorchen: audaciam existimo de bono divini praecepti disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Ad exhibitionem praecepti prior est majestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis[2]. Tertullian kennt Gott als den Herrscher, der mit einem absoluten Anspruch vor den Menschen steht, und dessen Vollkommenheit allein ihrem Handeln den Maßstab gibt, und er betont damit eine Seite im Gottesgedanken, die auch in Jesu Reich-Gottes-Begriff kräftig wirksam ist. Aber die andere Seite, die Jesus ebenso betont, daß Gott der Vater aller Barmherzigkeit ist, der in seiner Güte sich des Menschen annimmt, tritt hinter dem Herrschergedanken auch bei Tertullian zurück, und wie überall, wo einseitig Gottes vergeltende Gerechtigkeit hervorgehoben wird, bedeutet das ein Zurücksinken in jüdische Gesetzlichkeit. Gewiß, Tertullian weiß von der Einheit von Güte und richtender Gerechtigkeit in Gott[3], aber charakteristisch für seine Stellung ist doch die Ansicht »deum .. tam optimum quam et iustum, de suo optimum, de nostro iustum«[4].

[1] Apol. 17, 1 S. 58 Rauschen, Florileg. patr. VI: quod colimus, deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae. Aber Tert. spricht zugleich deutlich aus, daß er in seinem Verhältnis zur griechischen Philosophie eine grundsätzlich andere Stellung einnimmt als die Apologeten Apol. 46, 18 S. 130 Rauschen, Florileg. patr. VI: adeo quid simile philosophus et christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, amicus et inimicus erroris, veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator eius et custos? Er braucht die Philosophie nicht mehr als Stütze für seine Lehre, ja er kann in scharf gespitzten Formeln sich zu der »Torheit« des Kreuzes bekennen, de carne Christi c. 5 S. 898 Öhler: crucifixus est dei filius, non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est. Er hat ja als sicheres Fundament die regula fidei, und adversus regulam nihil scire omnia scire est (de praescr. c. 14, 5 S. 25 Rauschen, florileg. patr. IV).

[2] De poen. c. 4, 6 S. 6 Preuschen in Krügers Kirchen- und dogmengesch. Quellenschr. I 2.

[3] De testim. animae 2 S. 136 ed. Reifferscheid-Wissowa.

[4] De resurr. carnis 14 S. 42, 28 ff. ed. Kroymann.

Und so faßt sich ihm die Predigt Jesu zusammen in dem alten jüdischen Schema von Gesetz und Verheißung[1] — mit unserem Handeln verpflichten wir uns Gott: bonum factum Deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae[2]. An Stelle des Herrschaftsverhältnisses tritt ein Geschäftsverhältnis, in dem Leistung und Lohn sich entsprechen — auch das Gebet wird zur Leistung, zur satisfactio[3], und erhält seine Kraft durch die Erfüllung des Gesetzes[4] — und an Stelle der Ehrfurcht vor Gott werden Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn die treibenden Motive[5].

Dem entspricht im Blick auf die Zukunft ein Wechseln zwischen der Angst vor dem Gericht und der Sehnsucht nach dem Reich. Jene Seite wird in der Apologie, entsprechend ihrem Charakter als Bittschrift an den Staat, besonders hervorgehoben. Die Kaiser genießen bei den Christen hohe Achtung, für sie wird gebetet, nicht nur weil es Gottes Gebot vorschreibt, sondern weil mit dem Ende des römischen Reichs das Weltende eintritt, mit dem furchtbare Schrecken verbunden sind, die man lieber nicht ausprobieren will[6]. Aber schon in der Apologie steht neben dem »oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete,

---

[1] De praescr. haer. 13, 4 f. S. 24 ed. Rauschen, Floril. patr. IV: Iesum Christum, exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum . . venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos iudicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione — das ist Inhalt der regula fidei.

[2] De poen. 2, 11 S. 3 ed. Preuschen (Krüger, Kirchen- u. dogmengesch. Quellenschr. I 2).

[3] De or. 23 S. 197, 3 ff. ed. Reifferscheid-Wissowa: ieiuniis autem et stationibus nulla oratio sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est. Non enim oramus tantum, sed et deprecamur et satisfacimus deo domino nostro.

[4] De or. 11 S. 187, 17 ed. Reifferscheid-Wissowa: memoria praeceptorum viam orationibus sternit ad caelum.

[5] De res. carn. 21, S. 54, 5 ff. ed. Kroymann; De poen. 7, 6 S. 11 ed. Preuschen: timor hominis Dei honor est.

[6] Apol. 32, 1 S. 98 Rauschen, Florileg. patr. VI: est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus. Vgl. de res. carn. 24 S. 60, 23 f. ed. Kroymann. Das römische Reich ist nicht mehr Sitz des Antichrist, sondern sein Untergang wird dessen Werk sein. Vgl. ap. 21.

pro mora finis«[1] die andere Stimmung, die ihren Ausdruck findet in den Worten: nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere[2]. Und mit der Entwicklung zum Montanismus hin siegt die weltflüchtige, eschatologische Einstellung. In seiner Auslegung des Unservaters betont Tertullian wohl, daß Gott auch jetzt schon wirkt und die Herrschaft in seiner Hand liegt[3]; aber er fährt dann doch fort: itaque si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam protractum quendam in saeculo postulant, cum regnum Dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare et non diutius servire. Das ist also die Stimmung: heraus aus diesem Sklasendasein in ein neues Leben, wo wir teilhaben an der Gottesherrschaft! Und der Abschnitt klingt aus in dem Gebet: immo quam celeriter veniat, Domine, regnum tuum votum Christianorum, confusio nationum, exultatio angelorum, propter quod conflictamur, immo potius, propter quod oramus!

In der Reichsvorstellung tritt der lokale Charakter zurück, es ist das Reich vielmehr als ein Zustand dem Gericht gegenübergestellt, als der Lohn für unsere Verdienste; so heißt es in einer Ausführung über I Cor 15_{50} (die übrigens exegetisch mit Irenäus genau übereinstimmt): atque ita, dum pro meritis distinctionem resurrectionis opus substantiae, non genus, patitur, apparet hinc quoque carnem et sanguinem nomine culpae, non substantiae, arceri a Dei regno, nomine tamen formae resurgere in iudicium, quia non resurgant in regnum[4]. Erst nach der Verwandlung der Welt aber wird das Reich den Gerechten zuteil[5] — auch bei Tertullian spielen die Spekulationen über den Zwischenzustand eine große Rolle. Nach dem Tode kommen alle Seelen in die Unterwelt, ausgenommen sind nur die Märtyrer, die ins Paradies eingehen[6]. Aber auch das Paradies ist kein Zustand

[1] Ap. c. 39, 2 S. 110 ed. Rauschen. [2] Ap. c. 41, 5 S. 120 ed. Rauschen.

[3] De or. 5 S. 184, 1 ff. ed. Reifferscheid-Wissowa: »veniat quoque regnum tuum«, ad id pertinet quo et »fiat voluntas tua«, in nobis scilicet. Nam deus quando non regnat, in cuius manu cor omnium regum est?

[4] De res. carn. 50 S. 103, 27 ff. ed. Kroymann.

[5] De anima 55 S. 388, 17 f. ed. Reifferscheid-Wissowa: nulli patet caelum terra adhuc salva, ne dixerim clausa. Cum transactione enim mundi reserabuntur regna caelorum.

[6] De anima 55 S. 389, 3 f. ed. Reifferscheid-Wissowa: tota paradisi clavis tuus sanguis est.

vollkommener Seligkeit — das Gebet: »Dein Reich komme« findet auch darin seine Begründung, daß das Blut der Märtyrer noch nach Rache schreit[1]. Auch in der Unterwelt gibt es schon eine Scheidung der Gerechten und der Ungerechten, derer die im Feuer schmachten, und derer, die in Abrahams Schoße sitzen[2]. Mit dieser Vorstellung, daß die Seelen schon »interimistisch« einen Vorschmack ewiger Seligkeit oder ewiger Qual bekommen, vermischt sich die andere, die in der Unterwelt eine Art Fegfeuer sieht, wo die Seele geläutert wird — hierauf wird das Bild vom Schuldturm Mt 5 25 ff. bezogen: in summa, cum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intellegimus, et novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur, nemo dubitat animam aliquid pensare penes inferos salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque[3]. — Wenn auch in den Vorstellungen vom Zwischenzustand immer wieder betont wird, daß die Vollendung erst eintritt mit der Auferstehung des Fleisches, so ist doch diese Vorstellung eigentlich unterminiert durch die ausführlichen Spekulationen über den Zwischenzustand. Auch die Seele besitzt eine gewisse Körperlichkeit[4], adeo novit et apud inferos anima et gaudere et dolere sine carne, quia et in carne et inlaesa si velit dolet, et laesa si velit gaudet[5]. So bleibt für die Auferstehung und das Endgericht eigentlich nicht mehr viel übrig. Dennoch wird an der Auferstehung des Fleisches nicht nur festgehalten, Tertullian widmet ihrer Verteidigung ein ganzes Buch, in dem er die bekannten Gründe (Gleichnisse aus der Natur, Schriftbeweis, Auferstehung Christi) wieder vorbringt und sich energisch gegen alle allegorische Umdeutung wendet.

In der normalen Gestaltung der Eschatologie weicht Tertullian kaum wesentlich von den Vorstellungen seiner Zeit ab — für ihn kennzeichnend aber ist der urchristliche Gerichtsernst, der all diese Gedanken trägt und ihnen ihre Tiefe gibt.

[1] De or. 5 S. 184, 12 ff. ed. Reifferscheid-Wissowa.

[2] De anima 58 S. 394, 12 ff. ed. Reifferscheid-Wissowa: cur enim non putes animam et puniri et foveri in inferis interim sub exspectatione utriusque iudicii in quadam usurpatione et candida eius?

[3] De anima c. 58 S. 395, 24 ff. ed. Reifferscheid-Wissowa; vgl. Adv. Marc. III 24 S. 420, 5 f. ed. Kroymann (zitiert S. 72, Anm. 3), mart. Perp. et Felic. c. 7. 8.

[4] De carne Christi 11 S. 909 Öhler: omne quod est, corpus est sui generis.

[5] De anima c. 58 S. 395, 9 ff. ed. Reifferscheid-Wissowa; vgl. de res. carn. 17 S. 47, 22 ff. ed. Kroymann.

»Ratio restitutionis destinatio iudicii est«[1] — das zieht sich durch seine Ausführungen — die sinnlich-massiven Vorstellungen treten dahinter zurück. Wohl hält er an der chiliastischen Hoffnung fest, aber sie ist für ihn von untergeordneter Bedeutung. Er weist von den weltlichen Schauspielen fort auf das herrliche Schauspiel, wenn die Gerechten in der nova civitas Jerusalem mit Christus herrschen werden[2] — er verteidigt gegenüber Marcion die Hoffnung auf das tausendjährige Reich damit, es sei doch nur gerecht und Gottes würdig, daß die Gerechten dort ihren Lohn empfangen, wo sie gelitten haben[3]. Aber auch hier wendet sich der Blick darüber hinaus auf die schließliche Vollendung: ... haec ratio regni (sub)caelestis. Post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium, tunc, et mundi destructione et iudicii conflagratione commissa, demutati in atomo in angelicam substantiam, scilicet, per illud incorruptelae superindumentum, transferemur in caeleste regnum[4]. Obgleich er prinzipiell am Millennium und auch an der Wiederannahme Israels festhält[5], sind diese Vorstellungen für ihn doch so wenig von Bedeutung, daß er bei der Deutung der Schrift die allegorische Methode anwendet — nicht den Juden, sondern der Kirche gelten die Verheißungen[6] — kein Land kann ein besonderes Heil für sich in Anspruch nehmen[7], schon jetzt hat Christus sein universales Reich auf Erden aufgerichtet: omnibus rex, omnibus iudex, omnibus Deus et Dominus est[8]. Das neue Jerusalem aber ist die caro domini, »quae exinde et in omnibus Christum indutis sancta sit terra, vere sancta per incolatum spiritus sancti«[9]. Das be-

[1] Apol. c. 48, 4 S. 134 ed. Rauschen; vgl. ap. c. 18, 3 S. 59 f. ed. Rauschen.

[2] De spectac. 30 S. 28, 13 ff. ed. Reifferscheid-Wissowa.

[3] Adv. Marc. III 24 S. 420, 5 f. ed. Kroymann (s. o. S. 71 Anm. 3): siquidem et iustum et deo' dignum illic quoque exultare famulos eius, ubi sunt et adflicti in nomine ipsius.

[4] Adv. Marc. III 24 S. 420, 7 ff. ed. Kroymann. Die Anschauung berührt sich mit der oben (S. 70/71) erwähnten Vorstellung von einer Läuterungszeit vor der Auferstehung.

[5] Vgl. auch de pud. 8.

[6] Adv. Marc. III 24 S. 419, 16 ed. Kroymann verweist auf die verlorene Schrift de spe fidelium.

[7] De res. carn. 26 S. 64, 2 f. ed. Kroymann: sed nec ulli omnino terrae salus repromittitur, quam oportet cum totius mundi habitu praeterire.

[8] Adv. Iudaeos c. 7 S. 1133 ed. Öhler.

[9] De resurr. carn. 26 S. 63, 16 ff. ed. Kroymann.

deutet die vollkommene Spiritualisierung der eschatologischen Vorstellungen (ohne daß Tertullian sich dessen bewußt ist). Es zeigt sich hier, daß Tertullian doch noch etwas anderes kennt als die Hoffnung auf die künftige Belohnung — wie sein Gottesverhältnis nicht aufgeht in dem Handelsverhältnis von Lohn und Leistung, so weiß er auch, daß in der Bindung an Christus die Hoffnung erfüllt ist, und wenn er seinen Glauben bezeugt, vergißt er alle theoretischen Unterscheidungen und weiß nur eins: Christus hat die Pforten des Himmelreichs aufgetan und den Seinen den Weg bereitet[1] — das ist die unfaßbar große Botschaft vom Reich (inauditi, si forte, regni praeconium)[2].

Exkurs.

Apokalyptik und Volksfrömmigkeit.

Wir haben gesehen, daß der Begriff des Reiches Gottes sich im II Jh. schon fast ganz auf die eschatologischen Vorstellungen beschränkt. Ein anschauliches Bild davon, wie die Volksfrömmigkeit sich dieses Himmelreich dachte, geben uns die NT-lichen Apokryphen und besonders auch die Grabinschriften und Katakombenmalereien.

In den NT-lichen Apokryphen finden wir einen starken Einschlag gnostischer Ideen. Das Endzeitbild der ascensio Jesajae ist durchaus mit gnostischen Farben gemalt: am Ende der Welt steht der große Entscheidungskampf zwischen Beliar, dem Fürsten der Welt, der als Antichrist erscheint, und Gottes Heerscharen[3]. Weltvollendung bedeutet — ganz dualistisch — Weltvernichtung. Die Gottlosen werden ausgetilgt, die Seelen der Frommen steigen, während der Leib auf Erden bleibt und mit ihr vernichtet wird[4], durch das Firmament und die 7 Himmel zu Gott empor, den gleichen Weg, den einst Christus zurücklegte, da er durch die Himmel und das Firmament auf die Welt und

[1] Adv. Marc. III 24 S. 421, 16 ff. ed. Kroymann: sed est et porta, quae recipit et quae perducit ⟨via⟩ strata iam a Christo, de quo Amos: qui aedificat in caelum ascensum suum .... ita per illum ascensum ad caelestia regna tendentes miratur spiritus dicens: volant velut qui sunt milvi . .

[2] Adv. Marc. III 24 S. 422, 9 f. ed. Kroymann. — Übrigens braucht Tertullian den Ausdruck regnum praedicare auch als zusammenfassenden Ausdruck für Jesu Erdentätigkeit; vgl. de carne Christi c. 4 S. 897 ed. Öhler, 7 S. 904 ed. Öhler.

[3] Ascensio Ies. c. 4, bes. v. 14—18.

[4] Asc. Ies. 4, 17; 9, 9.

ins Totenreich kam, sein Erlösungswerk zu vollbringen[1]. In der Schilderung der ewigen Herrlichkeit wird die Darstellung ganz sinnlich-konkret, wenn sie beschreibt, wie im 7. Himmel Kleider und Kronen und Throne für die Gläubigen aufbewahrt werden[2]. Gnostischer Einschlag findet sich auch in den christlichen Sibyllinen[3] und in dem apostolischen Sendschreiben mit Zukunftsoffenbarungen des Auferstandenen[4]. Der Gedanke der Syzygien hat eine neue Wendung erhalten in den aus judenchristlich-gnostischen Kreisen stammenden Pseudoclementinen. Die Verbindung von männlichem und weiblichem Prinzip, die wir in der ganzen Welt finden, ist die Sünde und muß aufgelöst werden im Siege des männlichen Prinzips, der Wahrheit über den Irrtum, des Lichts über die Finsternis. Die Weltgeschichte ist der Kampf der beiden Prinzipien, überall finden wir die Gegenspieler nebeneinander, neben Abel steht Kain, neben Jakob Esau, neben Mose Aaron, neben Petrus Paulus(!) — diese Welt steht unter der Herrschaft des Teufels[5], am Ende der Tage aber wird Christus sein ewiges Friedensreich aufrichten, da die Gerechten mit ihm herrschen, die Gottlosen aber werden zum ewigen Feuer verdammt[6].

Sehen wir so auch in die Endzeitsvorstellungen gnostische Spekulationen eindringen, so ist es auf der anderen Seite neben dem Festhalten am jüdisch-christlichen Gottesbegriff (der Schöpfergott!) gerade die Eschatologie, die die Kirche vor dem prinzipiellen Dualismus bewahrt. Mit einer starken Sinnenfreude wird die Herrlichkeit des Himmelreichs ausgemalt, die Farben stammen freilich keineswegs nur aus den christlichen Quellen, hellenistische

---

[1] Asc. Ies. 10, 7 ff. [2] Asc. Ies. 9, 25 f.; 11, 40.

[3] Buch VI—VII, aber auch sonst; vgl. z. B. den Gedanken, daß Himmel und Erde vergehn, der Himmel (= das Firmament) aufgerollt wird wie ein Buch, damit der dahinter liegende obere Himmel erscheint (III, 63—92) — die gleiche Darstellung findet sich in den Pseudoclement. recognitiones III 14, 26—30.

[4] S. Texte und Untersuchungen XLIII, 1919, ed. C. Schmidt. Schmidt weist die Schrift nach Kleinasien, Lietzmann nach Ägypten. S. Hennecke S. 146 ff.

[5] Es bleibt freilich im Zusammenhang mit dem Judentum der Schöpfungsgedanke gewahrt — auch der Teufel ist von Gott eingesetzt und steht unter der Macht Gottes.

[6] Recogn. I 23 f. III 52, Hom. 3, 33—38; 20, 2 ff. Nach den Homilien scheint es freilich, als ob es für die noch unreinen Seelen eine Art Fegfeuer gäbe, in dem sie geläutert werden (Hom. 9, 3 spricht von dem πῦρ καθαίρον), und als ob es auch für den Teufel schließlich eine Bekehrung gäbe (Hom. 9, 20), so daß alle Gegensätze zuletzt sich auflösen in dem Ursprung, Gott.

Himmels- (und Höllen-!) Vorstellungen wirken stark ein. Nehmen wir zur Apokryphen-Literatur noch die Zeugnisse frühchristlicher Kunst hinzu, wie sie uns in der Katakombenmalerei und den Cömeterien reichlich erhalten sind, so bekommen wir ein anschauliches Bild von den Jenseitsvorstellungen der christlichen Gemeinde — wir können hier über das II Jh. hinausgehen und einen größeren Zeitraum überblicken — die ersten vier Jahrhunderte geben ein durchaus einheitliches Bild. Auffallend ist in diesem Bilde vor allem, daß fast nur das Geschick der Seele nach dem Tode von Interesse ist — der Leib bleibt im Grabe ruhen, vom Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung ist so gut wie gar nicht die Rede, überhaupt spielen die Vorstellungen von Gericht und Auferstehung eine geringe Rolle neben den Aussagen vom Paradiesesleben sofort nach dem Tode[1]. Wo der Gerichtsgedanke in der Malerei überhaupt dargestellt wird, da ist es nicht das Weltgericht, sondern das Gericht über den einzelnen gleich nach dem Tode »mit dem bei Epitaphmalereien selbstverständlichen günstigen Erfolge der sicheren Zulassung des Verstorbenen in das himmlische Paradies«[2]. Dem entspricht es, daß das künftige Reich oder das Paradies[3] rein jenseitig gedacht wird[4]. Das Reich ist der Lohn für

[1] In der Theologie, bei Justin, Irenäus (V 31), Tertullian (de an. 55) finden wir ausführliche Hades- und Zwischenzustandsgedanken — anders liegt es bei den Alexandrinern, denen auch das Schicksal des einzelnen im Vordergrunde steht gegenüber der »universellen Eschatologie«. Für die Volksfrömmigkeit bleibt, selbst als das Verschwinden der Erwartung einer nahen Parusie den Gedanken an den Zwischenzustand nahelegt, die Frage nach dem Los der Seele gleich nach dem Tode das Wichtigste. Sybel (Der Herr der Seligkeit) S. 1 zieht den Schluß: »Die theologische Meinung einer künftigen Auferstehung des Leibes scheint in der Volksfrömmigkeit nicht recht lebendig gewesen zu sein, wenigstens in der Gräberkunst handelt sich's immer, und für alle Christen in gleicher Weise, nur um den unmittelbaren Übergang aus dem Tode in das ewige Leben«. Vgl. z. B. Diehl II S. 199 Nr. 3420 A.

[2] Sybel, Christl. Antike, I, S. 269.

[3] Beide Vorstellungen decken sich meist. Der neutestamentliche Ausdruck παράδεισος (Lc 22_{43} 2. Cor. 12_4 Apoc. 2_7) findet sich in der Theologie erst wieder zu Ende des II. Jh., bei Irenäus und Tertullian. Bei Irenäus ist das Paradies eine Vorstufe der Endvollendung oder eine niedere Stufe der Seligkeit (s. o. S. 64), gewöhnlich aber ist es einfach Wechselbegriff für »Himmelreich«, mag dahinter die Vorstellung stehen, das Paradies sei nach dem Sündenfall in den Himmel zurückgezogen, oder mag es nur eine bildliche Redensart sein, nach der das Herrlichste auf Erden nur ein schwaches Abbild des Himmlischen ist.

[4] Sybel, Christl. Antike I S. 132: »Hauptinhalt alles Sinnens und Trachtens der Christen war nur die Seligkeit im Jenseits, das sprechen die Grabschriften in

die Frommen nach dem Tode — das Lohn- und Verdienstschema beherrscht die Vorstellung. Davon geben die Grabinschriften ebenso wie die Apokalypsen und besonders die Märtyrerakten Zeugnis. »Bereitet euch, die Belohnung des Reichs zu empfangen, denn nie verlöschendes Licht wird euch leuchten in alle Ewigkeit«, heißt es in der Esra-Apokalypse[1], und die acta Montani Lucii etc. mahnen (c. 11): »Wenn uns winken die Belohnungen, die den Frommen verheißen sind, wenn uns schreckt die Strafe, die den Ungerechten vorhergesagt ist, wenn wir wünschen, bei Christus zu sein und mit ihm zu herrschen, so laßt uns das tun, was zum Reiche führt«[2]. Ähnlich preisen die pseudoclementinischen Recognitionen die Gerechtigkeit als Weg zum Reich (II 22): »darum rate ich, zuerst seiner Gerechtigkeit nachzufragen, damit wir, auf ihrem Boden fortwandernd und durch sie auf den Pfad der Wahrheit gebracht, im Vertrauen nicht auf die Schnelligkeit unserer Füße, sondern auf unsere guten Werke, unseren Lauf vollenden und den wahren Propheten finden können, unter dessen Führung wir vor jedem Irrweg bewahrt bleiben. Haben wir nämlich, ihm folgend, uns den Eintritt in jene Stadt, die unser Reiseziel ist, verdient, so werden wir alles, was hier fraglich ist, mit Augen schauen, als die, welche alles ererbt haben. So begreifet also: diese unsere Lebensführung ist der Weg; die guten Werke tun, sind die Wanderer; der wahre Prophet, von dem wir sprechen, ist die Pforte, unser Reiseziel aber, die Stadt, ist das Reich, worin der allmächtige Vater seinen Wohnsitz hat, und den nur schauen dürfen, die reines Herzens sind. So darf denn also uns die Anstrengung dieser Reise nicht sauer werden, weil uns an ihrem Ende die Ruhe winkt«[3].

---

verschiedenen Formen übereinstimmend aus«. S. 182: »Das ganze Sinnen und Trachten der Katakombenkunst ging nicht auf Verewigung des Diesseits, sondern auf Vergegenwärtigung des Jenseits«.

[1] IV Esra 2_{35}.

[2] Angeführt bei Kaufmann S. 91 Anm. 1 als Parallele zu einem nachkonstantinischen Grabtitel (De Rossi Bull. 1882 p. 95):

Ne tristes lacrimas, ne pectora tundite vestra,
O pater et mater, nam regna caelestia tango.
Non tristis erebus, non pallida mortis imago,
Sed requies secura tenet ludoque choreas
Inter felices animas et amoena piorum
Pr(aemia) . . . . odiam decorant.

[3] Hennecke S. 162.

Obgleich durchaus im Jenseits gedacht, ist das Reich kein blasses Gedankengebilde, sondern die Lieblingsvorstellung der Phantasie, in lebhaften Farben und immer neuen Bildern dargestellt. Am häufigsten ist die Vorstellung des Gartens voll üppiger Blütenpracht, voll von Rosen und Lilien, voller Düfte und Wohlgerüche, da die Frommen im lichten Gewande der Engel, blumengeschmückt, in himmlischer Glorie dem Herrn frohlocken[1]. Die Vorstellung von der wunderbaren Fruchtbarkeit des Paradieses findet sich immer wieder, wenn auch nicht in den unschönen Ausmaßen wie bei Papias[2]. Ein verwandter Gedanke liegt vielleicht den häufigen Erntebildern zugrunde, die in der antiken Grabkunst ihre Parallelen haben. Ein Beispiel bietet die Crypta quadrata, die Grabkammer des heiligen Januarius aus dem II. Jh. — das Gewölbe ist in 4 Felder eingeteilt, in denen Ernteszenen je nach der Jahreszeit dargestellt werden — im Frühjahr werden Rosen gepflückt, im Sommer sammelt man Ähren, im Herbst die Weintraube, im Winter erntet man Oliven. In anderen Cömeterien umrahmt dieser Kranz von Erntebildern das Mittelbild des guten Hirten im Paradies — für ihn werden die Garben geschnitten[3]. Das Bild des fruchtbaren Gartens und des Erntefeldes berührt sich mit dem der Wiese, auf der der gute Hirte seine Schafe weidet — wir denken daran, wie Perpetua sich im Paradies schaut, von Christus dem Hirten mit Käse erquickt (c. 4), denken an die Visionen des Hermashirten, vor allem an die Bildkunst[4]. Neben den Schafen finden wir als Paradiesestiere

---

[1] S. die ausführlichen Schilderungen der Petrusapokalypse (c. 14—16), der ersten Schrift, »die die antiken Vorstellungen vom Himmel und besonders von der Hölle im weitesten Umfang ins Christentum übergeleitet hat« (Weinel bei Hennecke S. 317), vgl. acta Perpetuae c. 11. 12; die Cömeterien, die Grabschriften (z. B. das Epigramm aus dem Jahre 382, Kaufmann, S. 95 f.: »Theodora . . . ist in diesem Doppelgrabe (beigesetzt). Ein (höheres) herrliches Leben sucht die keusche Afrodite, während sie ihren Weg zu den Sternen nimmt und in Christi Halle sich erfreut. Dies (den Körper) ließ sie, stets nach Himmlischem strebend, der Erde zurück. Vorzüglich in der Beobachtung des Gesetzes und eine Lehrmeisterin des Glaubens, vertraute sie ihren herrlichen Geist für immer den Heiligen. Dorten herrscht sie (nun) in dem von unendlichen Wohlgerüchen erfüllten Paradiese, an dessen Bächen die Gewächse ewig grünen, und erwartet Gott, mit dem sie in höhere Sphären schwebe . . .«

[2] Die Esra-Apok. (2, 17 ff.) schildert das Land, wo Milch und Honig fließt, ähnlich wie die Sibyllinen »die drei Quellen von Wein, Honig und Milch« (II 318, vgl. VIII 205 ff.).

[3] Sybel, S. 177—180.

[4] Sybel, S. 242 ff.

den Hirsch, besonders aber die Taube und den Pfau, seltener den Vogel Phönix — das Bild der Hirsche hat seinen Ursprung in Ps 42, Taube und Pfau sind Seelenvögel — bei der Taube darf man vielleicht an Jesu Wort »ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί« (Mt 10_{16}) denken, für den Pfau als Symbol der Unvergänglichkeit finden wir in der Bibel kein Vorbild, wohl aber begegnet er öfters in jüdischen Gräbern. Die Vorstellung stammt aus Indien[1]; auf heidnischen Bildern ist er Gleichnis der Apotheose, besonders der Kaiserinnen[2]. Aber nicht nur unter dem Symbol des Tieres, sondern auch in menschlicher Gestalt finden wir die Seelen im Paradiese abgebildet. Das Bild des Oranten ist in der Katakombenmalerei ganz besonders beliebt[3], und ein häufiger Gegenstand der Darstellung ist das himmlische Mahl — die antike Vorstellung vom Mahl der Seligen verbindet sich hier mit der jüdisch-christlichen vom messianischen Mahl[4]. Die älteste Mahldarstellung finden wir schon im I. Jh.: zwei Männer beim häuslichen Mahle sitzend, das aus Brot und Fisch besteht — das sind die »typischen Speisen, die der christlichen Ausprägung prophetischer Ideen entstammen«[5]. In der capella graeca des Coemeterium Priscillae aus dem Anfang des II. Jh. haben wir das Bild von 7 Personen, die um einen Tisch lagern, 2 Fische und 5 Brote, dazu die Körbe für die Brocken — das sind Züge, die deutlich an die Speisung der 5000 erinnern[6]. Der Fisch ist zugleich symbolischer Hinweis auf die Vereinigung mit dem ΙΧΘΥΣ, Brot — und Wein — zeigt, wie auch das Abendmahl Vorbild des himmlischen Mahles war. In Darstellungen aus dem

---

[1] Vgl. Sybel S. 175: »Die genannten Tierbilder, alle aus der heidnischen dekorativen Kunst übernommen, schöpfen ihre Bedeutsamkeit aus verschiedenen Quellen, das Schaf (in ihrer Weise auch die Taube) aus den Evangelien, der Hirsch aus den Psalmen, nur der Pfau entbehrte jeder biblischen Basis«.

[2] Kaufmann, S. 113; vgl. die Zusammenstellung der verschiedenen Bilder des frühchristlichen Bilderkreises bei O. Wulff, „Die altchristliche Kunst" im Handbuch der Kunstwissenschaft, Berlin (o. J.), S. 61 f.

[3] Vgl. Sybel, S. 255 ff.; Wulff, a. a. O. S. 81 f.

[4] Für das Schrifttum vgl. Papias (Euseb III 28, 2 S. 256 f. Schwartz: der γάμος ἑορτῆς); Iren. V 34, 4 S. 422 Harvey; V 36 S. 429 Harvey, Tert. de spect. 28 u. a. Martyrium ss. Carpi, Papyli et Agathonices 42 (S. 96 Rauschen, Florilegium patr. III): τὸ ἄριστον τοῦτο ἐμοὶ ἡτοίμασται, δεῖ οὖν με μεταλαβοῦσαν φαγεῖν τοῦ ἐνδόξου ἀρίστου.

[5] Sybel, I S. 200. Über die Mahlszene in der Galerie der Flavier vgl. S. 199 f.

[6] Sybel, I S. 202 f.

IV. Jh. werden die Dienerinnen, die den Wein mischen und reichen, durch Unterschrift als Irene und Agape bezeichnet[1] — das Mahl ist ein Friedens- und Liebesmahl. Diesen Mahlszenen entspricht die in den Inschriften häufige Bezeichnung des Paradieses als Refrigerium[2], dem Friedensmahl die immer wiederkehrende Pax-Formel der Katakomben-Inschriften, die sich auf heidnischen Denkmälern nicht findet, wohl auf jüdischen, dort bedeutet sie die Grabesruhe, während sie in den christlichen Grabschriften fast immer auf den himmlischen Frieden der Seele weist[3]. Auffallend ist, daß auf den Grabmälern das Symbol des Kreuzes ganz fehlt — nicht an das Leiden will man erinnern, sondern den Sieg darstellen in einem kommunistischen Idealbild des Freiheits- und Friedensreiches[4].

Den Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ finden wir häufig angewandt. Die Esra-Apokalypse fordert im Blick auf das Ende auf: »bittet um wenige Tage, damit sie verkürzt werden. Schon ist euch das Reich bereitet. Wacht! . . . Empfanget die Gabe des Herrn, freut euch und danket dem, der euch berufen hat in sein himmlisches Reich«[5], in den Sibyllinen wird Christus angeredet als »König des großen Reiches«[6], die Oden Salomos sprechen von Christus als dem Felsen, auf dem Gott sein Reich gebaut hat, die Wohnung der Heiligen[7], und in den Pseudoclementinen wird der Kampf der beiden Reiche geschildert[8].

---

[1] »Irene da calda, Agape misce mi« (Sybel, S. 207; vgl. Diehl, Inscr. lat., vol. I, S. 300, Nr. 1569).

[2] Vgl. Kaufmann, S. 53 ff.; Sybel, S. 173.

[3] Sybel, S. 136. Kaufmann, S. 41 ff. weiß nur eine Ausnahme aus der vorkonstantinischen Zeit, die Grabschrift von Severa aus der Zeit 296/302 (Diehl, vol. II S. 211 Nr. 3458), wo Friede das Eingehen des Körpers zur Grabesruhe bedeutet (S. 45). Doch gehören hierher auch die beiden bei Diehl folgenden Inschriften Nr. 3459, 3460, die vom Friedensschlaf (somnum pacis, pax sopor) sprechen.

[4] S. die ausführlichen Schilderungen dieses Reichs in den christl. Sibyllinen II 313 ff.; VIII 205 ff.

[5] IV Esra $2_{18.\ 37}$, vgl. 2_{35} (s. o. S. 76 Anm. 1); Petr. apoc. c. 14.

[6] Sibyll. II 346—47.

[7] Oden Sal. 22.

[8] Hom. XX 2: »Zwei Wege stehen dem Menschen offen, der der Gesetzlichkeit und der der Ungesetzlichkeit, und zwei Reiche sind bestimmt, ein himmlisches und ein irdisches. Und ebenso sind zwei Könige bestellt, der Herrscher der gegenwärtigen Welt, der sich über das Verderben des Bösen freuen muß, und der König des kommenden Äon, der das ganze Menschengeschlecht liebt und, soweit er kann, für sein ewiges Reich retten möchte und ihnen darum schon in der vom Bösen beherrschten

Auch in den apokryphen Apostelgeschichten wird der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ häufiger angewandt, ohne daß aber aus diesen Stellen mehr zu entnehmen ist, als daß der Begriff noch nicht untergegangen ist, sondern zum biblischen Sprachgebrauch der Gemeinde gehört. Meist rein eschatologisch gebraucht zur Bezeichnung des Gegensatzes zwichen dieser und der zukünftigen Welt[1], kommt er doch auch vor, nicht lokal, sondern virtuell angewandt, die Herrschergewalt Christi bezeichnend[2]. So finden wir Begriff und Vorstellung des Gottesreiches in kirchlicher, gnostischer, judenchristlicher Ausprägung — überall aber handelt sich's um ein rein jenseitiges Reich, chiliastische Spekulationen fehlen fast ganz, der Ton liegt auf der Unsterblichkeit der Seele und der Belohnung nach dem Tode. Dies Ergebnis bestätigen die Märtyrerakten, bezeichnend ist der Bericht, den Euseb von der Verantwortung zweier Enkel des Judas, des Bruders Jesu, vor Domitian überliefert: Da sie gefragt wurden nach Christus und seinem Reich, was es darum sei und wo und wann es erscheinen werde, gaben sie Auskunft, es sei nicht weltlich und irdisch, sondern himmlisch und engelisch, und werde bei Vollendung dieses Äons erscheinen, wenn er kommen wird in Herrlichkeit und richten die Lebendigen und die Toten und einem jeden geben wird nach dem, was ihm zukommt[3].

Das gleiche Bild geben die Grabinschriften — auch in ihnen ist die Rede von den caelestia regna und der aeterna lux als den praemia vitae, zu denen die Frommen gelangen[4] — auch die

---

Gegenwart, wo er noch nicht offen hervortreten kann, unter der Hand zum Guten rät« (Hennecke, S. 163).

[1] Vgl. acta Andreae et Matthiae (Bonnet II 73, 15), acta Petri et Andreae (Bonnet II 118, 3), acta Johannis (Bonnet II 203, 12), acta Thomae (Bonnet II$_2$ S. 184, 1; 243, 16; 244, 6).

[2] Vgl. acta Thomae (Bonnet II 2 S. 195, 20), wo es in einem Lobpreis des λόγος heißt: δόξα τῇ ὑψίστῃ σου βασιλείᾳ, ἥτις δι' ἡμᾶς ἐταπεινώθη.

[3] Euseb III 20, 4 (nach Schwartz ed. maj. I S. 234); vgl. passio s. Pauli ap. ed. Bonnet I S. 23 ff.: c. 4. c. 6. c. 7; acta Saturnini Dativi et soc. c. 6: apparet regnum aeternum, regnum incorruptum. passio ss. Montani Lucii et soc. c. 10. 11. 22.

[4] Vgl. Diehl, vol. II S. 197 ff. (cap. XXII) »tituli animarum in caelum, lucem aeternam, paradisum, elysium, tartarum acceptionem illustrantes«. Für die Verbindung der Hoffnung mit dem Verdienstgedanken vgl. z. B. Nr. 3420. 3421. 3426. 3433. 3443 A. 3447. 3453. Als Parallelbegriff für regnum caeleste wird gern das Bild von der Gestirnwelt, den sedes sidereae oder den astra gebraucht (Diehl II S. 202 ff. Nr. 3428—3439), seltener ist in den Inschriften vom Paradiese die Rede (Diehl II S. 209 Nr. 3450. 3451).

Vorstellung vom Stürmen (rapere) des Reichs findet sich, z. B. in dem (freilich dem V. Jh. angehörigen) Grabmal des Hilarius von Arles: . . . rapuit c[aelesti]a regna . . . meruit tua limina Christe angelicasque domos intravit et aurea regna . . .[1]. Besondere Schwierigkeiten macht die Aberkios-Inschrift aus der Wende des II. zum III. Jh.[2], in der Aberkios sich als Bürger der ἐκλεκτὴ πόλις bezeichnet, den der heilige Hirte nach Rom gesandt habe, das Reich (βασιλεία) kennen zu lernen und die königliche Frau (βασίλισσα) zu sehen. Kaufmann sucht die Stelle eschatologisch zu deuten und interpretiert die Vorstellung vom Reich nach zwei anderen Grabinschriften aus dem Anfang des III. Jh.[3] als das himmlische Reich Christi. Freilich, ausgeschlossen wäre es auch nicht, daß unter der βασιλεία die Kirche zu verstehen ist[4], findet sich doch eine ähnliche Wendung in den Apokryphen, im Martyrium Matthaei, wo der Gedanke des göttlichen Charakters der katholischen Kirche und der göttlichen Autorität des Bischofsamtes Ausdruck findet in den eigenartigen Worten, die Christus in den Mund gelegt werden: ὁ θεμέλιος τῆς ἐκκλησίας ἐγώ, ἡ βασιλεία τῶν ἐπισκόπων ἐγώ, ἡ δόξα τῶν πρεσβυτέρων ἐγώ, ἡ εὐλογία τῶν διακόνων ἐγώ[5]. Christi Herrschaft wirkt sich aus in der Herrschaft der Bischöfe — das ist die Ablösung der eschatologischen Linie durch die kirchlich-katholische! Aber diese Anschauungen sind im II. Jh. noch ganz singulär. Im allgemeinen, können wir zusammenfassend sagen, beschränkt sich die Anwendung des βασιλεία-Begriffs auf die eschatologischen Vorstellungen, die in der Frömmigkeit des christlichen Volkes stets einen breiten Raum einnehmen. Das Bild vom Jenseits, das sich uns geboten hat, findet in seinen Einzelzügen wohl Vorbilder und Parallelen

---

[1] Diehl Nr. 1062b vol. I S. 204 f.

[2] Vgl. Dölger, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum, 1922 (ΙΧΘΥΣ Band 2) § 29 S. 454 ff.; Kaufmann, S. 78 ff.

[3] S. 85 f: a) Nach de Rossi I. U. R. I proleg. S. 116: »Der gottgeliebten Julia Euarista Leib ruht hier. Ihre Seele aber nahm, dem Geiste Christi hingegeben, engelsgleiche Gestalt an und ward mit den Heiligen ins himmlische Reich Christi aufgenommen (. . ψυχὴ δὲ . . εἰς οὐράνιον Χριστοῦ βασιλείαν μετὰ τῶν ἁγίων ἀνελήμφθη); b) Nach de Rossi Bull. 1882 p. 105: Ἑρμιονην γλυκυτατοι σοι γονεις ἐγραψαν ἐν θεῳ ιη (σου) ☧ βασιλειᾳ ἡμερας κβ ἀπεθ(ανε) καλαν . . (es schrieben die süßesten Eltern Hermione in Gott dem Reiche Jesu Christi zu; sie lebte 22 Tage und starb an den Kalenden (?) . . .).

[4] Vgl. Dölger, a. a. O. S. 474 ff.

[5] Bonnet II 219, 5 ff.

in der heidnischen Frömmigkeit, eins aber zeichnet die christliche Hoffnung vor allen anderen aus — die Gewißheit und Zuversicht der Erwartung, die ihren Grund nicht in einem sentimentalen Sehnen nach der verlorenen goldenen Zeit hat, sondern in der Tatsache der Auferstehung Christi[1].

Clemens von Alexandrien[2].

In der Auseinandersetzung mit Gnosis und Montanismus bilden sich in der Kirche die Formen aus, in denen der Prozeß der Verkirchlichung des Christentums zum Abschluß kommt. Und doch hat die Kirche ihre Gegner nur so überwunden, daß sie von ihnen gelernt und sie schließlich mit ihren eigenen Waffen geschlagen hat. Tertullian ward Montanist, und niemals hat die Kirche der sittlichen Leidenschaft, die dieser Bewegung ihre Kraft gab, entraten können. In der Katechetenschule zu Alexandria aber führte der Drang nach einer christlichen Wissenschaft, nach einer Verbindung hellenistischer Philosophie mit der Botschaft Jesu, ganz anders zum Ziele als in den gnostischen Sekten.

Gnosis — das ist auch das Leitwort in der Theologie des Clemens, aber in eigentümlicher Weise verbinden sich in dieser Gnosis griechische Bildung, die Mystik orientalischen Weihewesens und die religiös-ethischen Kräfte des Christentums. Schon in der Gottesvorstellung finden die verschiedenen Linien ihren deutlichen Ausdruck. Es begegnen uns bei ihm auch die aus der Apologetik zur Genüge bekannten negativen Bestimmungen, die Gott als den jenseitigen, über Raum und Zeit und alles Kreatürliche Erhabenen, von menschlichen Leidenschaften Unberührten, in unerreichbare Fernen rücken, Gottes Verhältnis zur Welt findet in dem neutralen »τὸ αἴτιον« seinen Ausdruck[3]. Auf der anderen Seite betont Clemens kraftvoll, daß Gott schaffende Persönlichkeit ist, der König und Herr aller Menschen und Vater der Gläubigen[4] (oder häufig: der Gnostiker[5]), in dem Gerechtigkeit und Güte so

[1] Vgl. Sybel, S. 137: »Die christlichen Grabschriften lassen die heidnischen an Allgemeinheit und Zuversicht der Hoffnung weit hinter sich«. Das Gesagte schließt natürlich nicht aus, daß ein gewisser sentimentaler Zug, ein Sehnen nach dem verlorenen Paradies, auch die christlichen Bilder und Vorstellungen bestimmt.

[2] Clemens wird zitiert nach der Ausgabe von Stählin.

[3] strom. I 5, 28_2; V 11, 71_5; VII 1, 2_3; II 2, 6_1; III 12, 81_6; IV 23, 151_1; IV 25, 158_1; V 10, 65_2; V 11, 68_2; 74_8; V 12, 78_3.

[4] strom. VII 2, 8_5. [5] strom. VI 6, 47_2.

sich einen, daß auch im Gericht noch sein Wille auf unser Heil geht[1]. Gott ist nicht ein Wesen, das in sich selbst selig, an seiner eigenen Güte Genüge habend, ausruht, seine Güte ist Tat, er ist ein Gott, der wirkt und handelt[2]. Und weil er diese evangelischen Vorstellungen in seine Gottesanschauung hineinnimmt: Gott fordernder und schaffender Wille — deshalb bleibt auch seine γνῶσις nicht im Intellektualismus und nicht im mystischen Quietismus stecken, sondern erweist sich als fähig, dem Handeln bestimmte und kräftige Antriebe zu geben[3]. Clemens sieht, was seine Nachfolger nur zu schnell wieder übersehen haben, den engen Zusammenhang, in dem die verschiedenen Seelenkräfte untereinander stehen, er weiß, daß ein rechter Gedanke nur dort entsteht, wo der Wille gesund ist, und daß umgekehrt eine klare Erkenntnis sich mit einer reinen Sittlichkeit verbinden muß. Die Tat ist der Weg zur Erkenntnis, die rechte Erkenntnis aber wieder Voraussetzung des rechten Handelns.

Freilich, wenn wir das sagen, dürfen wir auf der anderen Seite nicht vergessen, daß es doch eine folgenschwere Verschiebung ist, wenn er an Stelle der paulinischen πίστις die γνῶσις zum Ziel des christlichen Lebens macht. Über den Glauben, der weiß, daß sein Wissen Stückwerk ist, und daß er des Vollkommenen wartet, vordringen wollen zum Schauen und Wissen, das begründet eine viel anspruchsvollere Stellung des Menschen zu Gott als die, die Paulus kennt. Damit hängen zwei Punkte zusammen: a) Wo in der Frömmigkeit neben dem Anspruch Gottes menschlicher Anspruch sich geltend macht, da ist die Verderbnis des Perfektionismus eingekehrt, da gibt es Vollkommene, die den Anspruch auf vollkommene Gottesgemeinschaft machen dürfen, und andere, die »auch noch« Christen sind. b) Diese Vorwegnahme des Vollkommenen, das Paulus von der Zukunft erwartet, durch den Gnostiker bedeutet die Aufhebung oder wenigstens Entwertung der Eschatologie.

Zu beiden Punkten ist noch einiges zu sagen: a) Die Voll-

---

[1] strom. I 17, 86_3; strom. II 18, 91_1, eclog. 40, eclog. 9_1; strom. VI 14, 109_5: ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ.

[2] strom. VI 12, 104_3: τί γὰρ ὄφελος ἀγαθοῦ μὴ ἐνεργοῦντος μηδὲ ἀγαθύνοντος; vgl. VI 16, 137_4: θεὸς γὰρ ἄκμητός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπροσδεής, ἀναπαύλης δὲ ἡμεῖς οἱ σαρκοφοροῦντες δεόμεθα.

[3] strom. III 5, 44_2: ἡ γνῶσις οὖν ἐκ τοῦ καρποῦ καὶ τῆς πολιτείας, οὐκ ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ἄνθους.

kommenheit des Gnostikers über den Gläubigen ist nicht nur eine intellektuelle, sondern ebenso eine sittliche. Das Ideal des Gnostikers kommt, gerade in ethischer Beziehung, dem paulinischen Glaubensstande sehr nahe, nur daß eben einmal es nur noch für die wenigen Erwählten seine Geltung hat, und daß dann doch über der Bestimmung des Menschen zum Handeln, zum Dienst, als die höhere Stufe noch das passive Ziel der Gottähnlichkeit und des Gottschauens liegt. Aber von diesen Einengungen abgesehen, ist zu sagen, daß keiner in der nachapostolischen Zeit mit gleicher Tiefe und Reinheit die ethischen Anschauungen des Evangeliums erfaßt hat wie Clemens. Die sittlichen Forderungen der Bergpredigt, die Jesus uneingeschränkt und allgemeingültig hinstellt, wendet Clemens wenigstens noch auf den Gnostiker an. Er weiß um den Ernst der Sünde[1], — das Gute tun aus Furcht vor Strafe oder in der Hoffnung auf Lohn, das sind Vorstufen, so handelt der knechtische Mensch, darüber steht die autonome, weil allein in Gott gebundene Sittlichkeit des Sohnes, der das Gute tut um des Guten willen, oder tiefer ausgedrückt, aus Liebe zu Gott[2]. Er zerbricht das eudämonistische Lohnstreben — sogar die gute Tat, die geschieht aus der Hoffnung auf den Anteil der Gerechten am Erbe Gottes, ist minderwertig (IV 22, 146); wenn der Gnostiker vor die Entscheidung gestellt würde, ob er lieber die ewige Seligkeit haben wolle oder die Erkenntnis Gottes (was ja in Wahrheit beides zusammenfällt) — er würde ohne Zögern die Erkenntnis wählen[3]. — Der

[1] Vgl. seine Bekämpfung der idealistischen Betrachtung der Sünde bei Valentin II 20, 114_3 ff.

[2] strom. III 6, 51_1; III 7, 59_4: ἡμεῖς μὲν οὖν δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν κύριον καὶ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν ἐγκράτειαν ἀσπαζόμεθα, τὸν νεὼν τοῦ πνεύματος ἁγιάζοντες· καλὸν γὰρ »διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν εὐνουχίζειν ἑαυτὸν« πάσης ἐπιθυμίας καὶ »καθαρίζειν τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι« (Mt 19_{12} par. Hebr 9_{14}!); vgl. IV 6, 29_4 30_1; 22, 137_1; VII 12, 73_5: ὅταν οὖν μὴ κατὰ ἀνάγκην ἢ φόβον ἢ ἐλπίδα δίκαιός τις ᾖ, ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως, αὕτη ἡ ὁδὸς λέγεται βασιλική, ἣν τὸ βασιλικὸν ὁδεύει γένος, ὀλισθηραὶ δὲ αἱ ἄλλαι παρεκτροπαὶ καὶ κρημνώδεις. VII 11, 67_2.

[3] strom. IV 22, 136_3 ff.: τολμήσας γὰρ εἴποιμ' ἄν, οὐ διὰ τὸ σῴζεσθαι βούλεσθαι τὴν γνῶσιν αἱρήσεται ὁ δι' αὐτὴν τὴν θείαν ἐπιστήμην μεθέπων τὴν γνῶσιν· τὸ μὲν γὰρ νοεῖν ἐκ συνασκήσεως εἰς τὸ ἀεὶ νοεῖν ἐκτείνεται, τὸ δὲ ἀεὶ νοεῖν, οὐσία τοῦ γινώσκοντος κατὰ ἀνάκρασιν ἀδιάστατον γενομένη καὶ ἀίδιος θεωρία, ζῶσα ὑπόστασις μένει. εἰ γοῦν τις καθ' ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ, πότερον ἐλέσθαι βούλοιτο, τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον, εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα [παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα], οὐδὲ καθ' ὁτιοῦν διστάσας ἕλοιτ' ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ,

Lohn einer wahrhaft sittlichen, aus reinen Motiven erwachsenen Tat ist ihm die Stärkung des sittlichen Willens[1]. Es handelt sich nicht um die Erreichung menschlicher Wünsche, sondern um den Gehorsam gegen Gottes Willen — gegen den Asketen ebenso wie gegen den Libertinisten vertritt Clemens den Gedanken des Berufs[2]. Das ganze Leben ist ein Gottesdienst[3] — aus diesem Grundsatz ergibt sich die nüchterne Stellung zur Ehe und zur Arbeit, die Anerkennung auch innerweltlicher Ziele der Ethik als theonom[4] — jeder soll in der Lage, wie Gott ihn geschaffen hat, dankbar die Gaben, die Gott ihm gegeben, zu seinem Dienst gebrauchen[5]. So wird das ganze Leben ein Fest, weil wir alles, was wir tun, »fromm und fröhlich« (σεμνὸς καὶ ἱλαρός) tun, Gott zu Liebe, dem Nächsten zum Dienst[6]. Nicht darauf kommt es an, sich einen Besitz von guten Werken zu sammeln, vielmehr daß der ganze Lebensstand gut sei, daß das Gute zur neuen

---

δι' αὐτὴν αἱρετὴν κρίνας εἶναι τὴν ἐπαναβεβηκυῖαν τῆς πίστεως δι' ἀγάπην εἰς γνῶσιν ἰδιότητα. Das Gesagte wird auch durch die Stellen nicht aufgehoben, die das Bild von Leistung und Lohn anwenden — es finden sich eine ganze Reihe derartiger Stellen, gerade auch im Zusammenhang mit dem βασιλεία-Begriff. [quis dives salvetur 32_2: μὴ φείσῃ κινδύνων καὶ πόνων, ἵν' ἐνταῦθα βασιλείαν οὐρανῶν ἀγοράσῃς, vgl. 32_4: ἐπιθύμησον ἐν οὐρανοῖς οἰκῆσαι καὶ βασιλεῦσαι μετὰ θεοῦ, ταύτην σοι τὴν βασιλείαν ἄνθρωπος δώσει θεὸν ἀπομιμούμενος, ἐνταῦθα μικρὰ λαβών, ἐκεῖ δι' ὅλων αἰώνων σύνοικόν σε ποιήσεται (befremdend ist bei Clemens der Gedanke, daß die Beschenkten als Anwälte für ihre Wohltäter vor Gott eintreten). Protr. I 6, 2: φιλάνθρωπον τὸ ὄργανον τοῦ θεοῦ· ὁ κύριος ἐλεεῖ, παιδεύει, προτρέπει, νουθετεῖ, σῴζει, φυλάττει καὶ μισθὸν ἡμῖν τῆς μαθήσεως ἐκ περιουσίας βασιλείαν οὐρανῶν ἐπαγγέλλεται. Protr. X 86, 1; ἔξεστιν ὑμῖν, ἣν ἐθέλητε, ἐξωνήσασθαι τὴν πολυτίμητον σωτηρίαν οἰκείῳ θησαυρῷ, ἀγάπῃ καὶ πίστει ζωῆς, ὅς ἐστιν ἀξιόλογος μισθός. Päd. II 1, 6 zu Röm $14'_{18}$: τούτου ὁ φαγὼν τοῦ ἀρίστου τὸ ἄριστον τῶν ὄντων, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, κτήσεται, μελετήσας ἐνθένδε ἁγίαν συνήλυσιν ἀγάπης, οὐράνιον ἐκκλησίαν. strom. IV 18, 112_4 zu 1. Clem. 50, 3: οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσι χώραν εὐσεβῶν· οἳ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ. —] Das Bild vom Lohn ist eben durch die evangelische Überlieferung gegeben — Jesus hat es gebraucht — es fragt sich nur, wie man es verwertet, und da ist Clemens dem Verständnis des Wortes Jesu so nahegekommen, wie kaum einer seiner Zeitgenossen.

[1] strom. II 18, 84_5. Vgl. I 1, 9_2, auch IV 22, 142_4: Wahre Keuschheit ist die Reinheit der Gedanken, eine Sündlosigkeit noch im Schlafe (Clemens kennt übrigens auch schon zwei Arten von Reue, die sich mit der späteren Unterscheidung von attritio und contritio decken, nur diese, die persönliche Scham der Seele, ἐκ συνειδήσεως, kommt für den Gnostiker in Betracht, IV 6, 37_7).

[2] strom. IV 22, 145_2. [3] strom. II. 23, 145_1.

[4] strom. II 23, 140_1; III 12, 79_5. [5] strom. III 18, 105_1. strom. VII 7, 35_6.

Natur, zur ἕξις des Menschen wird, so daß er nicht mehr anders kann als gut sein[1].

b) Ein starker und reiner, die Tiefe des Gewissens anpackender sittlicher Wille lebt in Clemens, den Spruch von den βιασταὶ τῆς βασιλείας deutet er als Aufruf zur Tat und setzt ihn in Parallele zu dem griechischen: τῆς ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν — durch ein beständiges Leben der Tat und des Gebets erobern wir uns das Reich[2]. Daß die Verheißung des Reichs ein sittliches Leben fordert, wird immer wieder betont, I Cor. 6_9 ff. wiederholt zitiert[3]. Wie in diesen Sprüchen, so wird noch häufig das Himmelreich als Lohn für ein sittliches Leben verheißen, stets aber liegt der Ton auf der sittlichen Forderung, nicht auf der Belohnung, und wir haben schon gesehen, daß ähnlich wie im Evangelium das Lohnschema von der inneren Überzeugung aus durchbrochen ist. Die Sünde ist nicht bloß Schuld, die vergeben werden muß, sondern ebenso eine Macht, die gebrochen werden will, und wenn Clemens auch von der Gnade zu sagen weiß, von der wir abhängig sind[4], der Ton liegt bei ihm auf dem sittlichen Imperativ, bei der menschlichen Aktivität[5].

---

[1] strom. IV 22, 139_2 f.; VII 7, 38_4: der Gnostiker »εὔχεται συνεργῶν ἅμα καὶ αὐτὸς εἰς ἕξιν ἀγαθότητος ἐλθεῖν, ὡς μηκέτι ἔχειν τὰ ἀγαθὰ καθάπερ μαθήματά τινα παρακείμενα, εἶναι δὲ ἀγαθόν.

[2] Quis dives salv. 21, 3; strom. IV 2, 5_2 f.; V 3, 16_7: οἱ γὰρ ἁρπάζοντες τὴν βασιλείαν »βιασταὶ« οὐ τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις, ἐνδελεχείᾳ δὲ ὀρθοῦ βίου ἀδιαλείπτοις τε εὐχαῖς ἐκβιάζεσθαι εἴρηνται . . .

[3] Päd. III 11, 81_2: εἰ δὲ καὶ εἰς βασιλείαν θεοῦ κεκλήμεθα, ἀξίως τῆς βασιλείας πολιτευώμεθα θεὸν ἀγαπῶντες καὶ τὸν πλήσιον. Vgl. strom. III 18, 109_2.

[4] Protr. XI 117, 5: σωφροσύνης δὲ τοὺς καρποὺς γεώργησον ἐμφρόνως, καὶ σεαυτὸν ἀκροθίνιον ἀνάστησον τῷ θεῷ, ὅπως οὐκ ἔργον μόνον, ἀλλὰ καὶ χάρις ᾖς τοῦ θεοῦ· πρέπει δὲ ἄμφω τῷ Χριστοῦ γνωρίμῳ, καὶ βασιλείας ἄξιον φανῆναι καὶ βασιλείας κατηξιῶσθαι.

[5] strom. V 1, 7_1 ff.; vgl. VI 17, 149_5: ὅτι μάλιστα »βιαστῶν ἐστιν ἡ βασιλεία«, ἐκ ζητήσεως καὶ μαθήσεως καὶ συνασκήσεως τελείας τὸ γενέσθαι βασιλέα καρπουμένων. — An dieser Stelle noch ein Wort zum Glaubensbegriff des Clemens: Der Glaube, der die Vergebung erfaßt, ist für Clemens nicht der Vollgehalt, sondern nur der Anfang christlichen Lebens, er muß weiterführen zur Übung und Auswirkung in der Liebe (strom. II 9, 45_1 u. oft). Über dem Glauben steht die »Gerechtigkeit« (τὸ μεῖζον καὶ τελειότερον τῆς πίστεως, strom. VI 12, 103_1), zur Gerechtigkeit aber gehört die Tat und die Erkenntnis, deshalb ist vollkommen gerecht nur der Gnostiker, ja Clemens sagt zu Mt 5_{20}: ἡ ἐπίτασις γὰρ τῆς κατὰ τὸν νόμον δικαιοσύνης τὸν γνωστικὸν δείκνυσι (strom. VI 18, 164_2). Die Gerechtigkeit des Pistikers bleibt jedenfalls auf der gesetzlichen Stufe — Clemens kann das πιστεύειν τῷ θεῷ dem πείθεσθαι ταῖς ἐντολαῖς einfach gleichsetzen (strom. II 11, 48_4) — darin kommt sein verkümmerter

Freilich das Letzte, die Vollkommenheit, sieht Clemens auch in der sittlichen Vollendung noch nicht — über die ὁρμή, den Willen zur Tat, dringt der wahre Gnostiker zur Ruhe in Gott, zur Schauung Gottes[1], über die Aktivität stellt er die Kontemplation. Und von diesem Ziel aus erscheint dann die so fein vertretene evangelische Berufsethik doch nur als Vorstufe — der Gnostiker dringt darüber hinaus. Er liebt das Leben nicht, gebraucht es nur als notwendige Grundlage zur Mehrung der Einsicht, zum Besitz der Gnosis, er lebt asketisch, um schon in diesem Leben möglichst das Ziel zu erreichen: die ἀπάθεια, die Ruhe in Gott, ja die Vergottung[2]. Ewiges Leben erscheint daher nicht so als zukünftiges Gut, das eine dingliche Veränderung voraussetzt, sondern vielmehr als eine ἕξις[3], eine bestimmte Seelenhaltung,

---

Glaubensbegriff zum Vorschein: Glauben ist ihm 1) Gehorsam, aber ein Gehorsam, der noch nicht auf der vollen Höhe der in der eigenen Erkenntnis gegründeten Überzeugung steht, sondern gesetzlich gebunden ist (II 4, 16—17; VI 12, 98_3; V 8, 53 f. ⟨53_3 die ψιλὴ κατὰ νόμον πίστις⟩), 2) wie die Gnosis eine Art Einsicht, eine ἐπιστήμη, ein »Standpunkt« (V 13, 85_2), wobei Clemens freilich nicht nur an eine gedankliche Funktion denkt, sondern an eine seelische Grundhaltung, eine στάσις, einen festen Punkt, eine Gewißheit, die dem ganzen seelischen Leben sein Gepräge gibt (IV 22, 143_2: εἰ γοῦν τὴν ἐπιστήμην ἐτυμολογεῖν χρὴ καὶ ἀπὸ τῆς στάσεως τὴν ἐπιβολὴν αὐτῆς ληπτέον, ὅτι ἵστησιν ἡμῶν ἐν τοῖς πράγμασι τὴν ψυχήν, ἄλλοτε ἄλλως πρότερον φερομένην, ὡσαύτως καὶ τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον τὴν περὶ τὸ ὂν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν.), so daß es aus dem Zweifel zur Gewißheit, aus dem Schwanken zur harmonischen Einheit in Christus kommt (IV 25, 157_2). Damit führt der Glaubensbegriff schon sehr nahe an das, was Clemens sonst Gnosis nennt, und es gibt Stellen, in denen der Unterschied zwischen beiden nur noch als ein formaler, kein inhaltlicher mehr, erscheint (VII 10, 57_3: ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης [καὶ] καταληπτὸν παραπέμπουσα), meist aber bleibt der Unterschied darin bestehen, daß πίστις für ihn Eigenwerk der menschlichen Seele ist, die letzte Stufe, zu der menschlicher Wille sich aufschwingt, die Gnosis aber ist Gottes Offenbarung, wird in dem Menschen nur durch Gottes Tat (V 13, 86_1). Der Glaube ist Weg, aber nicht Ziel (II 2, 4_2), ist das Auge, mit dem wir die göttliche Gnosis sehen, die Hand, mit der wir sie fassen, menschliches Organ für die göttliche Gabe (VI 17, 152_1; vgl. VII 10, 55_2).

[1] strom. VI 8, 69_1 ff.; VI 9, 73_3 u. oft.

[2] strom. IV 4, 15_5; IV 23, 149_8: τούτῳ δυνατὸν τῷ τρόπῳ (das ganz in Gott-gekehrt-Sein) τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν. VI 12, 100_1 ff.; VI 16, 138_3; VI 14, $113_{2\cdot3}$ 114_6 (bei der »Vergottung« handelt es sich also nicht um einen naturhaften, sondern um einen religiösen Vorgang, um die Stellung der Sohnschaft und Freundschaft zu Gott).

[3] strom. IV 6, 32_1 40_1.

die Clemens in mancherlei Wendungen beschreibt, die aber alle das gemeinsam haben, daß sie aus der Aktivität zur Ruhe, aus dem Kampf zum Frieden, aus der Bewegtheit des Willens zur Gelassenheit führen[1]; es ist das griechische Ideal des harmonischen Zusammenklingens aller Seelenkräfte, »und alles Kämpfen, alles Ringen wird ew'ge Ruh' in Gott dem Herrn«[2]. So werden ihm Gnosis und Unsterblichkeit Wechselbegriffe, und das biblische εὑρεῖν τὴν ψυχήν (Mt 10_{39}) erläutert er durch das griechische γνῶναι ἑαυτόν[3]. Diese Auflösung der Eschatologie hat ihre Wurzel gewiß einmal in dem starken griechischen Einschlag, den wir bei Clemens sahen, auf der anderen Seite erscheint sie als Auswirkung johanneischer Anschauungen, wie wir sie ähnlich bei Irenäus fanden, dort freilich stärker verbunden mit der alten massiven Eschatologie[4]. Neben die sittliche Vollkommenheit der imitatio Dei in Wort und Tat[5], oder vielmehr über sie stellt Clemens den mystischen Weg dessen, der durch Einkehr in sich selbst und und in Gott selbst schon jetzt Gott wird[6] und zur θεωρία, zur Schauung Gottes gelangt[7]. Daß es sich hier in der Tat um eine Fortführung johanneischer Gedanken handelt, wird besonders deutlich an der engen Verbindung von γνῶσις und ἀγάπη: ist der Glaube Grund und Anfang der Erkenntnis, so ist die Liebe ihre

---

[1] strom. II 11, 52_8.

[2] strom. II 11, 52_4; vgl. IV 26, 163_4 die Definition der δικαιοσύνη als συμφωνία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν.

[3] strom. IV 6, 27_2: θέλημα δὲ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ κοινωνία ἀφθαρσίας· . . . 27_3 : τοῦτ' οὖν ἐστι τὸ εὑρεῖν τὴν ψυχήν, τὸ γνῶναι ἑαυτόν.

[4] strom. V 10, 63_8: τὸ δὲ ἀγνοεῖν τὸν πατέρα θάνατός ἐστιν, ὡς τὸ γνῶναι ζωὴ αἰώνιος κατὰ μετουσίαν τῆς τοῦ ἀφθάρτου δυνάμεως. καὶ τὸ μὲν μὴ φθείρεσθαι θειότητος μετέχειν ἐστί, φθορὰν δὲ ἡ ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως ἀπόστασις παρέχει.

[5] strom. II 4, 19_2: ὁ δὲ ἐμὸς νόμος, ὡς προείρηται, βασιλικός τέ ἐστι καὶ ἔμψυχος καὶ λόγος ὁ ὀρθός·

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων (Pindar).

[6] strom. IV 23, 149_8 (s. S. 87 Anm. 2); VI 12, 104_2.

[7] V 6, 40_1: καθαρὸς μὲν ⟨οὖν⟩ τὴν καρδίαν πᾶσαν, κατορθώσας δ'εὖ μάλα καὶ τὴν πολιτείαν ἐπ' ἄκρον, πέρα τοῦ ἱερέως ἐπὶ μεῖζον αὐξήσας, ἀτεχνῶς ἡγνισμένος καὶ λόγῳ καὶ βίῳ, ἐπενδυσάμενος τὸ γάνωμα τῆς δόξης, τοῦ πνευματικοῦ ἐκείνου καὶ τελείου ἀνδρὸς τὴν ἀπόρρητον κληρονομίαν ἀπολαβών, »ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη«, υἱὸς καὶ φίλος γενόμενος, »πρόσωπον« ἤδη »πρὸς πρόσωπον« ἐμπίπλαται τῆς ἀκορέστου θεωρίας. Selbst die konkreten eschatologischen Vorstellungen müssen sich eine mystische Umdeutung gefallen lassen, so erscheint Christus als der παράδεισος ὁ πνευματικός, »εἰς ὃν καταφυτευόμεθα μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ« (strom. VI 1, 2_4).

Vollendung und Erfüllung[1] — so kann Clemens in einer stufenweisen Schilderung des Heilswegs die Liebe über die Erkenntnis stellen[2]; γνῶσις und ἀγάπη werden ihm zu Wechselbegriffen: ὃ δ' ἐν οἷς ἔσται, δι' ἀγάπης ἤδη γενόμενος, τὴν ἐλπίδα προειληφὼς διὰ τῆς γνώσεως, οὐδὲ ὀρέγεταί τινος, ἔχων ὡς οἷόν τε αὐτὸ τὸ ὀρεκτόν[3]. Bezeichnend in der angeführten Stelle ist auch das Wort προειληφώς — es handelt sich in der Tat für Clemens nicht so um eine Auflösung der Eschatologie, als vielmehr um eine Prolepsis[4] der räumlich und zeitlich noch zukünftigen Güter in der γνωστικὴ ἀγάπη[5]. Was der Gnostiker jetzt erkennt, einst wird er's besitzen[6].

Damit ist die Möglichkeit gegeben, an den alten, eschatologischen Anschauungen doch festzuhalten. Das Ziel der Sohnschaft und der Gottesschau steht wenigstens auch als zukünftiges vor Clemens[7], unbefangen kann er von den unschädlichen Freuden des Himmels[8], vom Mahl der Seligen[9], von dem Erbe des Reichs, das den Gerechten und Weisen vorbehalten ist[10], sprechen. Wohl haben wir schon jetzt in der Erkenntnis die Güter der Ewigkeit, aber doch mehr als ein Angeld des himmlischen Reichtums, den wir noch erwarten[11]. Was trennt uns noch von der völligen Seligkeit? Darauf würde Clemens zunächst antworten: unsere Fleischlichkeit! Erst wenn wir unser Fleisch abgelegt haben und den Leidenschaften, die in ihm ihren Sitz haben, abgestorben sind, können wir Gott wirklich von Angesicht zu Angesicht schauen[12] — überhaupt ist er in der Stellung zum leiblichen Leben entschieden negativ eingestellt[13] — in diesem Zuge wie in der ganzen

---

[1] strom. VII 10, 55_5 f. Vgl. VII 7, 46_3.

[2] strom. VII 10, 55_7: εἴρηται γὰρ »τῷ ἔχοντι προστεθήσεται«, τῇ μὲν πίστει ἡ γνῶσις, τῇ δὲ γνώσει ἡ ἀγάπη, τῇ ἀγάπῃ δὲ ἡ κληρονομία.

[3] strom. VI 9, 73_4.

[4] strom. VI 9, 74_{1-2}.

[5] strom. VI 9, 77_1 ff.; vgl. VII 7, 47_4.

[6] strom. VII 11, 63_1 f.

[7] strom. II, 22, 134_2 ff.; I 19, 94_6 (erst wenn wir das Fleisch abgelegt haben, ist unser Herz ganz rein geworden, um Gott zu schauen!); IV 7, 52_2.

[8] strom. VI 12, 99_3: ἡ ἕξις ἡ γνωστική, ἡδονὰς ἀβλαβεῖς παρεχομένη καὶ ἀγαλλίασιν καὶ νῦν καὶ εἰς ὕστερον. VI 14, 109_2: πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι, καθάπερ ἀμέλει τοῦ σωθῆναι τὸ καὶ μετὰ τὸ σωθῆναι τιμῆς τῆς ἀνωτάτω ἀξιωθῆναι.

[9] strom. VII 7, 36_4.

[10] strom. II 19, 100_1: κληρονόμον οὖν τὸν σπουδαῖον γενόμενον τῆς βασιλείας συμπολίτην διὰ τῆς θείας σοφίας ἀναγράφει καὶ τῶν πάλαι δικαίων . . . II 22, 134_2 ff.

[11] eclog. 12_1 f. (zit. Mt 6_{33}).

[12] strom. I 19, 94_6; II 20, 108_3 f.

[13] strom. IV 3, 9_4; IV 3, 12_5.

Gestaltung der eschatologischen Gedanken tritt das griechische Gepräge stark in den Vordergrund. Das biblische Leben deckt sich für Clemens mit dem platonischen durchaus[1] — sein βασιλεία-Begriff ist ebenso wie vom NT von der griechischen Philosophie und Staatstheorie aus gebildet[2]. Auch eine Vorstellung wie die vom himmlischen Mahl wird nicht mit den Farben der NTlichen Gleichnisse ausgemalt, sondern nach Art des griechischen συμπόσιον[3]. Und für das himmlische Jerusalem sucht er die Vorbilder in der griechischen Philosophie und Mythologie (das Land der Hyperboreer, die elysischen Gefilde, das himmlische Vorbild des platonischen Staates)[4].

Tiefer greift ein anderer Zug, der für Clemens charakteristisch ist: mit evangelischer Kraft zerbricht er den Verdienstbegriff, freilich nicht, um an seine Stelle das biblische Wort von der Gnade zu setzen, sondern den griechischen Entwicklungsgedanken. Die Reinigung der sittlichen Antriebe verführt Clemens zu einem ethischen Idealismus. An Stelle der biblischen Vorstellung vom letzten Gericht und dem Anbruch des neuen Äons durch das Eingreifen Gottes setzt er den Glauben an einen allmählichen Fortschritt, eine stufenweise Höherentwicklung der Seele zur höchsten Seligkeit hin[5], und beruft sich dafür auf platonische und gnostische Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele[6]. Wie viele Stufen die Seele zu durchschreiten hat, wird nicht eindeutig klar — bald spricht Clemens von den zwölf Sternbildern[7], bald von den vier Elementen[8], am geläufigsten ist wohl die Vorstellung von den sieben Himmeln, der ἁγία ἑβδομάς, durch die es zur κυριακὴ ὄντως μονή geht[9]. In Gottes Hause sind viele

[1] strom. II 22, 131_1 ff.$_6$.

[2] strom. II 4, 19_9 f. beruft sich auf die Definitionen Speusipps und der Stoiker für »βασιλεία«; s. auch die Definition für βασιλεύς I 24, 159_5.

[3] strom. VII 7, 36_4: (Der Gnostiker) σπανίως εἰς τὰς ἑστιάσεις τὰς συμποτικὰς ἀπαντῶν, πλὴν εἰ μὴ τὸ φιλικὸν καὶ ὁμονοητικὸν ἐπαγγελόμενον αὐτῷ τὸ συμπόσιον ἀφικέσθαι προτρέψαι . . . Päd. I 6, 45—46 wird die Vorstellung vom himmlischen Mahl symbolisiert.

[4] strom. IV 26, 172_2 f.

[5] strom. VII, 3, 13_1; VII 13, 82_5.

[6] strom. V 14, 103_4; V 13, 106_2 ff.; vgl. hierzu Bousset, Die Himmelsreise der Seele.

[7] strom. V 14, 103_4.

[8] strom. V 14, 106_2 ff.

[9] strom. VII 10, 57_1: ὅθεν καὶ ῥᾳδίως εἰς τὸ συγγενὲς τῆς ψυχῆς θεῖόν τε καὶ ἅγιον μετοικίζει καὶ διά τινος οἰκείου φωτὸς διαβιβάζει τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς τὸν ἄνθρωπον, ἄχρις ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκαταστήσῃ τῆς ἀναπαύσεως τόπον,

Wohnungen, jeder bekommt seinen Platz, nachdem sein Leben Frucht gebracht hat, dreißigfältig, sechzigfältig oder hundertfältig [1]. Die schlechten Menschen aber werden von ihren Leidenschaften gefesselt und in die Tiefe gezogen [2]. Aber auch die Schlechten sind nicht endgültig verloren, die Rettung ist eine καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος, Juden und Griechen, auch denen in der Unterwelt, gilt die frohe Botschaft (οὐ γὰρ Ἰουδαίων μόνων, πάντων δὲ ἀνθρώπων ὁ θεὸς κύριος . . . (VI 6, 47 $_{1.2}$). Hier setzt die Vorstellung vom Fegfeuer ein [3]. Damit, daß Clemens den Lohngedanken durch den der Entwicklung ersetzt, wird er notwendig dazu geführt, auch bei der Strafe für die Sünde nicht den Vergeltungscharakter, sondern die erziehende Wirkung zu betonen — gerade im Hinblick auf das Fegfeuer spricht er den Satz aus: ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ [4]. In den eclogae bekommen wir ein ausführliches Bild davon, wie die Seelen in allmählichem Fortschritt (προκοπή — ein Lieblingswort der clementinischen Eschatologie! [5]) von einer Stufe zur anderen vordringen durch die verschiedenen ἀρχαί der Engel und Erzengel bis zur πρώτη μονή [6]. Eine Stufe ist immer die Lehrerin der nächstniederen, so bilden sie sich durch gegenseitiges Lehren und Lernen vorwärts zum

τὸν καθαρὸν τῇ καρδίᾳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν διδάξασα. Vgl. IV 25, 158 $_4$—159 über die 7 Himmel oder 7 Zeiten, die zur ἀκροτάτη ἀνάπαυσις führen; vgl. VI 14, 108 $_1$: οἱ τοιοῦτοι κατὰ τὸν Δαβὶδ »καταπαύσουσιν ἐν ὄρει ἁγίῳ θεοῦ«, τῇ ἀνωτάτω ἐκκλησίᾳ, καθ' ἣν οἱ φιλόσοφοι συνάγονται τοῦ θεοῦ, οἱ τῷ ὄντι Ἰσραηλῖται οἱ καθαροὶ τὴν καρδίαν, ἐν οἷς δόλος οὐδείς, οἱ μὴ καταμείναντες ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως, ἀγαθοεργίᾳ δὲ θείας ἐξομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας κληρονομίαν ὑπερκύψαντες, ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ προσανέχοντες.

[1] strom. VI 14, 114 $_3$; vgl. VII 2, 10 $_2$. [2] strom. VII 2, 9 $_4$.

[3] strom. V 1, 9 $_4$; V 14, 91 $_{2.3}$; vgl. Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, 1902.

[4] strom. VI 14, 109 $_5$.

[5] Für den »stoischen« Ursprung des Begriffs der προκοπή vgl. Windelband Lehrbuch der Gesch. der Philosophie, 1910 [5], S. 140 f. Daß Clemens mit seinem Gedanken der προκοπή, des dauernden Fortschritts auf das Ideal hin, an die durch Philo ihm vermittelte Popularphilosophie anknüpft, hat Holl in seinem Aufsatz: Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens (Neue Jahrbücher für klass. Philologie XXIX 1912 406 ff. = Ges. Aufsätze II S. 249 ff.) 415 ff. nachgewiesen.

[6] eclog. 57 $_1$ ff.: εἰσὶν οὖν κατὰ τὸν ἀπόστολον οἱ ἐν τῇ ἄκρᾳ ἀποκαταστάσει πρωτόκτιστοι· »θρόνοι« δ' ἂν εἶεν, καίτοι δυνάμεις ὄντες, οἱ πρωτόκτιστοι διὰ τὸ ἀναπαύεσθαι ἐν αὐτοῖς τὸν θεόν, ὡς καὶ ἐν τοῖς πιστεύουσιν. ἕκαστος γὰρ κατὰ τὴν ἰδίαν προκοπὴν οἰκείαν ἔχει τὴν περὶ θεοῦ γνῶσιν, ἐφ' ᾗ γνώσει ἀναπαύεται ὁ

Ziele: der ewigen Ruhe in der Anschauung Gottes[1]. Der Gedanke an Auferstehung und Endgericht tritt hinter diesen Vorstellungen vom Aufstieg der Seele völlig in den Hintergrund.

Fassen wir zum Schluß noch einmal die Stellen ins Auge, wo von der βασιλεία τοῦ θεοῦ die Rede ist. Die Verwendung des Ausdrucks beschränkt sich auf den eschatologischen Sinn und lehnt sich an die biblischen Vorstellungen vom Erben und vom Eingehen ins Reich an[2]. Nun aber liegt der Ton nicht auf der Ausmalung der Seligkeit, sondern auf den Bedingungen für den Anteil am Reich. Wir haben gesehen, daß das Wort von den Stürmern des Reichs bei Clemens eine besondere Rolle spielt, aber auch für die andere Forderung Jesu, die dem Kindersinn und dem reinen Herzen das Reich zuspricht, hat er Verständnis[3]. An die 6. Seligpreisung knüpft auch die inhaltliche Bestimmung des Begriffs an: ins Reich Gottes eingehen, d. h. Gott

θεός, ἀιδίων γενομένων διὰ τῆς γνώσεως τῶν ἐγνωκότων ... Ein Rest von Millenniumsvorstellungen hat sich hier übrigens noch erhalten — tausend Jahre bleiben die ψυχαί unter der ἀρχή und Belehrung der Engel, dann werden sie selbst zu Lehrern der nachkommenden Seelen, eclog. 57_5.

[1] eclog. 56_3 ff. zu Ps. 18_6.

[2] strom. VI 11, 95_3 wird das Fischnetzgleichnis Mt 13_{47} ff. angeführt mit dem eigentümlichen Text: »ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σαγήνην εἰς θάλασσαν βεβληκότι καὶ τοῦ πλήθους τῶν ἁλωκότων ἰχθύων τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀμεινόνων ποιουμένῳ.« Die Erklärung wird leider nicht gegeben, der Ton liegt wohl auf der Menge der Fische, die bedeutet, daß aus allen Völkern und allen Gebieten (auch der griechischen Philosophie) Christus sich seine Scharen sammelt.

[3] Päd. I 5, 12_4 zu Mt 19_{14}: οὐ τὴν ἀναγέννησιν ἐνταῦθα ἀλληγορῶν, ἀλλὰ τὴν ἐν παισὶν ἁπλότητα εἰς ἐξομοίωσιν παρακατατιθέμενος ἡμῖν. Vgl. Protr. IX 82_{4-6}: πῶς γὰρ εἰσελθεῖν ἐπιτέτραπται τῷ ξένῳ; ἀλλ' ὅταν, οἶμαι, ἐγγραφῇ καὶ πολιτευθῇ καὶ τὸν πατέρα ἀπολάβῃ, τότε »ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς« γενήσεται, τότε κληρονομῆσαι καταξιωθήσεται, τότε τῆς βασιλείας τῆς πατρῴας κοινωνήσει τῷ γνησίῳ, τῷ »ἠγαπημένῳ«· αὕτη γὰρ ἡ πρωτότοκος ἐκκλησία ἡ ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συγκειμένη παιδίων. (Beachtenswert ist die Begriffsbestimmung von βασιλεία — sie läßt das eschatologische Moment stark zurücktreten und betont, sich an den Hebr.-Brief (12_{27} f.) anlehnend, den johanneischen Gedanken der κοινωνία.) strom. V 1, 13_4 zitiert Mt 18_3; quis dives salv. 19_3: »ἀπόστηθι«, ⟨φησί⟩ (scil. ὁ κύριος), »τῶν ὑπαρχόντων ἐν τῇ ψυχῇ σου κτημάτων ἀλλοτρίων, ἵνα καθαρὸς τῇ καρδίᾳ γενόμενος ἴδῃς τὸν θεόν, ὅπερ καὶ δι' ἑτέρας φωνῆς ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.« Protr. VIII 82_4: »ἣν γὰρ μὴ αὖθις ὡς τὰ παιδία γένησθε καὶ ἀναγεννηθῆτε«, ὥς φησιν ἡ γραφή, τὸν ὄντως ὄντα πατέρα οὐ μὴ ἀπολάβητε, »οὐδ' οὐ μὴ εἰσελεύσεσθέ ποτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν«; vgl. Protr. X $94_{3.4}$. Für die Zitierung von Mt 5_8 vgl. die Stellensammlung bei Holl, Die schriftstellerische Form des Heiligenlebens (Neue Jahrbücher für klassische Philologie XXIX 1912 406 ff.) S. 414 Anm. 1 = Ges. Aufsätze II S. 256 Anm. 4.

schauen![1] Die Vorstellungen sind ihres sinnlichen Charakters entkleidet und ganz vergeistigt: der Tempel Gottes, der im Reiche steht, ist gegründet auf Glaube, Hoffnung und Liebe[2]; — und ebenso geläufig wie der Gedanke, daß wir ins Gottesreich eingehen, ist die mystische Wendung, daß der König Christus in uns seine Herrschaft aufrichtet[3], die Seele des Gnostikers zum Tempel Gottes wird (VII 5 $_{29}$). Wichtiger als die lokale Vorstellung ist für Clemens jedenfalls die virtuelle Wendung des Reich-Gottes-Gedankens. Daß er im Gottesbegriff die Aktivität des Herrschenden betont, ist schon gesagt[4] — Gottes Herrschaft ist eine ἀκραιφνῶς λογικὴ καὶ θεία διοίκησις und steht im Gegensatz zu aller menschlichen Machtausübung[5]. Wir aber sollen an Gottes königlicher Art Anteil bekommen, sollen selbst Könige werden[6], der königliche Weg ist der des Gnostikers[7] — dessen Gerechtigkeit sich über das gesetzliche Muß zum freiwilligen Dienst am Guten um des Guten willen erhebt[8].

Wenn Clemens auch jedem Gläubigen die Seligkeit zuspricht[9] und den Ruf zum Reich an Alle gerichtet sein läßt — er betont dann doch wieder: die Auserwählten, die königlichen Menschen sind doch nur die Gnostiker, sie sind die wahren Presbyter der Kirche und Diakonen der Gemeinde, sie sind die Nachfolger der Apostel, nicht von Menschen gewählt, hier auf Erden vielleicht ohne jeden besonderen Rang, aber einst in der himmlischen Kirche dringen sie allein vor zu den höchsten Stufen der Herrlichkeit[10], von denen ja die kirchlichen Ämter nur ein Gleichnis sind. Sie bilden die wahre Kirche, die communio

---

[1] quis dives salv. 19 $_{3}$ (s. o. S. 92 Anm. 3). [2] strom. V 1, 13 $_{4}$.

[3] strom. VII 3, 16 $_{5}$; VII 5, 29 $_{5}$: εἴη δ' ἂν οὗτος ὁ γνωστικὸς ὁ πολλοῦ ἄξιος ὁ τίμιος τῷ θεῷ, ἐν ᾧ ὁ θεὸς ἐνίδρυται, τουτέστιν ἡ περὶ τοῦ θεοῦ γνῶσις καθιέρωται.

[4] s. o. S. 82, vgl. strom. V 14, 136 $_{2}$ (Gott der König, nach Mal 1 $_{14}$) VI 17, 151 $_{1}$ (Gott der κύριος).

[5] strom. I 24, 158 $_{2}$ ff. (3).

[6] s. die Zitation von Mt 5 $_{20}$ in strom. VI 18, 164 $_{2}$: . . . οὐκ ἔσεσθε βασιλικοί.

[7] strom. VI 15, 121 $_{3}$: . . . εἰ ἄρα ἀγάπη τῆς γνώσεως ἄφθαρτον ποιεῖ καὶ ἐγγὺς θεοῦ βασιλέως τὸν βασιλικὸν ἀνάγει, ζητεῖν ἄρα δεῖ τὴν γνῶσιν εἰς εὕρεσιν. VI, 17, 149 $_{5}$: ὅτι μάλιστα »βιαστῶν ἐστιν ἡ βασιλεία«, ἐκ ζητήσεως καὶ μαθήσεως καὶ συνασκήσεως τελείας τὸ γενέσθαι βασιλέα καρπουμένων; vgl. strom. VII 7, 36 $_{2}$.

[8] strom. VI 18, 164 $_{2}$; VII 12, 73 $_{5}$ (s. S. 84, Anm. 2).

[9] eclogae 44 zu Ps. 17 $_{51}$: βασιλεῖς πάντες λέγονται οἱ πιστοί, ⟨κεκλημένοι⟩ εἰς βασιλείαν κατὰ ⟨τε τὴν ἐπίγνωσιν⟩ κατά τε τὴν κληρονομίαν; vgl. strom. I 18, 89 $_{3}$.

[10] strom. VI 13, 106 $_{2}$, 107 $_{2}$.

sanctorum[1] — wenn Clemens auch an der Ausschließlichkeit der katholischen Kirche festhält und die Häretiker vom Reich ausschließt[2], sein Kirchenbegriff betont niemals den Wert der katholischen Organisationen und Institutionen, wichtiger als alle Organisation ist ihm der Gedanke einer wahren Gemeinschaft. Die im Gebet geeinte Gemeinde ist der Altar, auf dem Gott geopfert wird, oder anders ausgedrückt, die Kirche ist die Gemeinde der vom λόγος beseelten Menschen, das δικαίων πολίτευμα, der Tempel Gottes, die civitas Dei auf Erden[3]. Diese civitas Dei, deren Urbild im Himmel ist, ist die katholische Kirche, in der freilich für Clemens nicht das Amt, sondern die Gnosis die entscheidende Rolle spielt[4]. Er hält noch daran fest, daß die katholische Kirche die Gemeinschaft der Heiligen, oder besser der Heiligwerdenden, der zur Gerechtigkeit Vorherbestimmten, sei, und kann daran festhalten, weil er ja an eine allmähliche Entwicklung der Gläubigen zur Vollkommenheit hin glaubt, eine Entwicklung, die sich sogar über den Tod hinaus fortsetzt.

Clemens ist Grieche, und er hat die christlichen Anschauungen in griechische Denkformen geprägt — aber durch seine Gnosis hindurch bricht doch überall das wahre Verständnis der Botschaft Jesu, in der seine Frömmigkeit wurzelt. Er findet die wahre Freiheit in der Bindung an Gott und in der Unterwerfung unter seinen Willen — der Drang nach Vergottung findet seine Beschränkung in dem Gefühl der Ehrfurcht vor dem Heiligen und Erhabenen und in dem Ernst des sittlichen Verantwortungsgefühls. Aber freilich, es liegen bei ihm auch deutlich die Ansätze zu einer Spiritualisierung des Christentums, die in ihrer Weiterentwicklung von den Ursprüngen fortführt: die Loslösung der γνῶσις von dem Boden der geschichtlichen Heilstatsachen, die Vorherrschaft der Vernunft über den Willen, der Sieg der metaphysischen Spekulation über die Religion des Glaubens und der Liebe — auch diese Linie, die in dem System des Origenes zur Herrschaft gelangt, weist auf Clemens zurück. Aber gerade bei Clemens sehen wir eindrücklich, wie auch in dem neuen Gewande griechischer Weltanschauung und Mystik die Kräfte der Reichsbotschaft Jesu sich auswirken. Der Begriff des Reiches Gottes

[1] strom. VII 5, 29_5 (s. S. 93 Anm. 3).

[2] strom. VII 17, 106_1 ff.

[3] strom. IV 26, 172_3.

[4] So kann er sagen, unser Vater sei Gott, unsere Mutter aber — nicht die Kirche, sondern die Gnosis! strom. VI 16, 146_2.

spielt keine große Rolle, so oft er auch formelhaft gebraucht wird, aber tatsächlich ist ein Leben, das in stürmender Leidenschaft dem hochgesteckten sittlichen Ideal entgegenstrebt, und das dann doch wieder still in sich kehrt, um Gott zu schauen und in ihm zu ruhen, ein Leben, über dem wie zwei Losungen die Worte Jesu stehen: die Stürmer erringen das Reich, und: das Reich Gottes ist inwendig in euch — tatsächlich ist solch ein Leben ein Leben unter der Herrschaft Gottes.

Origenes.

Nach der ausführlichen Behandlung des Clemens können wir uns bei der Darstellung der Lehre des Origenes kürzer fassen — er fußt durchaus auf den Anschauungen seines Lehrers, sowohl in der Gesamtauffassung des Christentums als eines Vergeistigungs- und Vergottungsprozesses der Seele (und der Welt) und in der Unterscheidung von πίστις und γνῶσις als Stufen innerhalb des Christentums, als auch in einzelnen Lehren (z. B. der Lehre vom Fegfeuer) — er hat das bunte Gewebe der στρωματεῖς zur klaren Ordnung des Systems gestaltet und dadurch erst zur Wirksamkeit gebracht, aber er hat doch nicht nur das Erbe des Clemens übernommen, sondern er hat es selbständig verarbeitet und fast an allen Punkten weitergebildet.

Origenes baut sein System vom Gottesgedanken aus auf, und schon hier kommt seine Eigenart zu kraftvollem Ausdruck. Daß Gott reiner Geist (νοῦς) ist, unteilbar (μονάς), unveränderlich, über alle Zeiten erhaben, von keinem Raume befaßt[1], diese Vorstellungen teilt Origenes mit den Theologen und Philosophen seiner Zeit — daß Gott nicht allein die reine, sondern auch die praktische Vernunft ist, nicht nur ratio, sondern auch virtus[2], nicht nur Weisheit, sondern auch Güte und Gerechtigkeit, daß er sich als den Vater und Wohltäter erweist in Schöpfung und Erhaltung der Welt[3], als den Herrscher, der jedem sein Los zuteilt nach

[1] Wo nichts Näheres angegeben, sind die Zitate aus de principiis entnommen, nach der Berliner Akademieausgabe von Koetschau. de princ. I 1_5 S. 20_7 Koetschau; I 1_6 S. 21_7 ff. Koetschau; I 6_4 S. 85_{18} ff. Koetschau; II 2_2 S. 112_{15} ff. Koetschau; IV 4_{1-2}. — Der Stärke des origenistischen Systems, seiner Geschlossenheit und Klarheit, entspricht anderseits ein stark rationalistisches Moment, so z. B. in dem Gedanken II 9_1 S. 164_3 ff. Koetschau, auch Gottes Macht müsse begrenzt sein, sonst könnte er sich nicht selbst erkennen!

[2] II 1_8 S. 108_{16} Koetschau.

[3] Gottes Weisheit: II 1_2 f., Gottes Güte: I 4_3; II 9_6 S. 169_{24} Koetschau (nullam

seinem Verdienst[1] — ähnliche Gedanken begegnen uns auch bei Clemens. Während aber für Clemens doch über der Tat als höhere Stufe die mystische Ruhe im reinen Sein steht, vertritt Origenes mit großer Stärke den entgegengesetzten Gedanken, der in Gott den ewig schaffenden, ruhelos tätigen sieht[2] — Gott ist ihm schöpferische Kraft, und zwar ganz »positive« Kraft: nichts von dem, was er geschaffen, kann vergehen[3] — wie es keine Zeit gibt, wo Gott noch nicht schöpferisch tätig gewesen wäre, so gibt's auch keine Zeit, wo die Bewegung aufhörte — es ist eine ewige Schöpfung, ohne Anfang und Ende[4]. Eigentümlich sind da NTliche Gedanken mit solchen aus der griechischen Philosophie verbunden — der schwerste Mangel ist, daß an Stelle der ethischen mystisch-philosophische Maßstäbe in den Vordergrund treten: Gott ist nicht so Wille, als vielmehr Vernunft, es handelt sich nicht so um den Gegensatz zwischen dem Heiligen und dem Sünder und seine Aufhebung durch Gnade, als vielmehr um den Widerstreit von Geist und Materie, der überwunden wird durch allmähliche Entwicklung des trotz seiner Gebundenheit in der Materie doch im Grunde freien Geistes. Auch die Sünde hat der Seele ihre Freiheit nicht genommen, jeder Geist steht in jedem Augenblick vor unbegrenzten Möglichkeiten des Aufstiegs wie des Abfalls[5]. So schafft sich der Mensch nicht bloß sein zukünftiges Geschick selbst, sondern auch seine Lage in dieser Welt ist Lohn oder Strafe, die einem vorzeitigen Leben entsprechen[6] — Origenes führt den Verdienstgedanken mit einer großen Konsequenz durch!

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, auf die Kosmologie und Anthropologie des Origenes näher einzugehen — nur so weit muß seine Stellung zu Welt und Materie Erwähnung finden, als sie eine Voraussetzung bildet für das Verständnis der Eschatologie. Im Grunde ist seine Stellung zur Welt negativ,

---

habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam): IV 4_8 S. 359_{11} ff. Koetschau: quod volens deus, qui natura bonus est, habere quibus bene faceret et qui adeptis suis beneficiis laetarentur, fecit se dignas creaturas, id est quae eum digne capere possent .. I 6_2 S. 80_{11} ff. Koetschau: in hac enim sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest; ceteri vero accidentem eam ac decidentem habent ..; vgl. I 8_3 S. 100_{11} ff. Koetschau.

[1] I 8_2 S. 98_{13} ff. Koetschau.
[2] III 5_3.
[3] III 6_5 S. 287_5 Koetschau.
[4] I 4_4, III 5_3.
[5] III 3_3 S. 259_{18} ff. Koetschau.
[6] I 8_1.

negativer als bei Clemens. Die Schaffung der Materie ist eine Folge des Sündenfalls[1], der Leib eine Strafe, die vanitas creaturae[2]. Aber es ist doch nicht so, daß Geist und Materie sich als die beiden Prinzipien des Guten und Bösen gegenüberstehen — energisch wehrt sich Origenes gegen diesen gnostischen Gedanken und betont dem gegenüber stark: auch die Materie ist göttliche Schöpfung[3]. Er sieht dann den κόσμος als den von Gottes Geist beseelten Körper[4], der in all seiner Mannigfaltigkeit doch auf Einheit und Harmonie angelegt ist[5] — so wird ihm die Welt in ihrer Schönheit und Ordnung zur Offenbarung der Weisheit und Güte Gottes. Beide Gedanken: die Welt als Strafort und Folge der Sünde, und dann doch: die Welt als Gottes Schöpfung und auf ihn hin angelegt — finden ihre Vermittlung durch die neue Auffassung der Strafe, wie sie uns schon bei Clemens begegnete: an Stelle des Vergeltungs- tritt ihr Erziehungscharakter in den Vordergrund[6]. Gottes Güte hat die Welt geschaffen als den besten Weg zur Erziehung und Bildung der gefallenen Geister[7]. Die Auffassung der Welt als der großen Erziehungsanstalt für unsterbliche Geister ist für die Kosmologie des Origenes grundlegend — neben den Zöglingen findet er auf der Welt auch die Erzieher, die nicht zu ihrer Strafe auf die Welt kommen, sondern um den anderen beizustehen und aufzuhelfen[8].

Diese Erziehungsarbeit an der Seele beschränkt sich nicht auf ihr Dasein in dieser Welt, sondern setzt sich über ihren Tod hinaus fort. Am Ende des Lebens erhalten die Seelen Lohn oder Strafe, je nach Verdienst — die einen werden sofort der Ordnung der Engel zugesellt, ihr Lohn ist die participatio imitatioque Dei — die anderen müssen sich mit einer niederen Seligkeit begnügen und noch bei der ersten Klasse in die Schule gehen — die aber, bei denen die irdische Erziehung nichts gefruchtet hat, sinken auf die Stufe der Dämonen herab[9] — nicht zu ewiger

[1] I 4_1 S. 64_9 ff. Koetschau. [2] I 7_5 S. 92_2 Koetschau, vgl. I 6_3.
[3] II 1_4 S. 110_7 ff. Koetschau. [4] II 1_3 S. 108_{18} ff. Koetschau.
[5] II 1_2 S. 107_{19} ff. Koetschau; II 9_6 S. 170_5 ff. Koetschau.
[6] I 6_3. [7] III 5_4 S. 275_{20} ff. Koetschau.
[8] III 5_4 S. 275_5 ff. Koetschau; IV 3_{12} S. 341_{11} ff. Koetschau. Der Gemeinschaftsgedanke durchbricht hier sogar das Lohnschema: cum tamen et aliqui ex his, qui melioribus meritis sunt, ad exornandum mundi statum »compati« reliquis et officium praebere inferioribus ordinentur, II 9_7 S. 171_{15} ff. Koetschau.
[9] I 6_2 f.

Verdammnis, auch von dort können sie sich noch zu neuem Aufstieg erheben. Ewige Strafen gibt es nicht, alle Strafe ist Besserungsstrafe, auch das Fegfeuer ist Läuterungsmittel[1] — Origenes hat den Fegfeuer-Gedanken vollends vergeistigt, und zum mindesten neben dem Gedanken an ein wirkliches Feuer die Anschauung, daß es sich hier nicht um äußere Pein, sondern um die Qual des sündigen Gewissens handelt[2]. Alle Strafe ist von begrenzter Dauer — nichts Geschaffenes geht verloren, alles Gewordene kehrt schließlich zu seinem Ursprung zurück. Das ist der Gedanke der ἀποκατάστασις, der die Eschatologie des Origenes beherrscht. Die aus der Ewigkeit in die Materie herabgesunkene Seele kehrt in allmählicher Entwicklung zur Ewigkeit zurück, aber dieser Weg ist keineswegs geradlinig, sondern führt auf Höhen und wieder in die Tiefe, je nach der sittlichen Beschaffenheit der Seele[3]. Es gehen hier zwei Linien ineinander, die im Grunde unvereinbar sind: auf der einen Seite sieht Origenes eine zielstrebige Entwicklung, in der die Seele in allmählichem Fortschritt in die göttlichen Geheimnisse eindringt, um schließlich zur vollkommenen Schauung von Angesicht zu Angesicht zu kommen[4], eine Entwicklung, die in der sittlichen Überwindung aller christusfeindlichen Mächte, auch des Satans, und in dem »Gott alles in allem« endet[5] — anderseits wehrt er

---

[1] II 10_{5-6}.

[2] II 10_{8} S. 181_{27} ff Koetschau. Die exteriores tenebrae bedeuten eine innere Verfinsterung der Seele, ein Erlöschen des Vernunftlichts (lumen intelligentiae). II 10_{4-5}: Es ist Strafe genug, wenn die Fehler und Leidenschaften, die einen Menschen schon in diesem Leben zu Verzweiflung und Selbstmord treiben können, der Seele über den Tod hinaus anhaften und sie nicht zur Harmonie kommen lassen — freilich ist das eine Lehre, die nur der Gnostiker faßt, der Masse würde sie gefährlich, diese braucht die Furcht vor der Züchtigung (vgl. contra Cels. VI 26).

[3] I 8_{4} S. 108_{12} ff. Koetschau.

[4] II $11_{5.7}$ S. 191_{20} ff. Koetschau: . . et ita crescens per singula rationabilis natura, non sicut in carne vel corpore et anima in hac vita crescebat, sed mente ac sensu aucta ad perfectam scientiam mens iam perfecta perducitur, nequaquam iam ultra istis carnalibus sensibus impedita, sed intellectualibus incrementis aucta, semper ad purum, et, ut ita dixerim, »facie ad faciem« rerum causas inspiciens, potiturque perfectione, primo illa, qua in id ascendit, secundo qua permanet, cibos quibus vescatur habens theoremata et intellectus rerum rationesque causarum. Vgl. III 1_{13} S. 218_{9} ff. Koetschau, I 3_{8}.

[5] III 6_{3} S. 283_{14} f. Koetschau. Das Ende: Gott in jedem einzelnen alles! Jedes Gefühl, jeder Gedanke, jede Willensbewegung von Gott, zu Gott, ja Gott selbst! III 6_{6} S. 287_{21} ff. Koetschau.

den Gedanken, daß die Bewegung der Welt zum Ziel, d. h. zum Stillstand kommen und in die ewige Ruhe ausmünden könnte, ab — wie seine Gottesanschauung durch die Vorstellung gesteigerter Aktivität gekennzeichnet ist, so bedeutet ihm Ewigkeit auch nicht Stillstand und Ruhe, sondern ewiges Werden, höchste Bewegung, stete Möglichkeit des Falles und des Wieder-zu-Gott-Findens[1], in der Aufeinanderfolge vieler Zeiten und Äonen[2]. Dieser zweite Gedankengang erscheint aber doch mehr wie eine Grenzmöglichkeit, die den Begriff »Ewigkeit« zu füllen sucht und der Möglichkeit einer pantheistischen Deutung durch die Betonung der Freiheit der Geister wehren will. Im Vordergrunde steht in περὶ ἀρχῶν die an Clemens anknüpfende Lehre von der Himmelsreise der Seele durch verschiedene Welten, bis hin zum Gottesreich. Durch die Planetenkreise und über die sphaera ἀπλανής hinaus dringt die Seele in die terra vivorum und schließlich ins regnum caelorum[3] — wobei nicht eindeutig klar wird, ob alle Seelen die verschiedenen Stufen durchschreiten müssen (so scheint es z. B. II 11 6, wonach die Seele nach dem Tode zuerst im Paradiese, einem auf der Erde befindlichen Orte, gleichsam wie in einem auditorium vel schola animarum erzogen wird und dann durch die verschiedenen mansiones (sphaerae, globi, caeli) hindurchschreitet zu immer völligerer Erkenntnis der Dinge und ihrer Gründe), oder ob die Seelen der Gerechten sofort an einen höheren Ort kommen (so II 3 7, wo das regnum caelorum denen zugesprochen wird, qui verbo Dei oboedientes fuerunt ac sapientiae eius iam hinc capaces se obtemperantesque praebuerunt, während die anderen Seelen sich erst der Reinigung im Fegfeuer

[1] III 1 28 S. 241 11 ff. Koetschau.

[2] Nach Hieronymus (de princ. IV 3, 10—11) hat Origenes diesen Gedanken bis zu der Konsequenz durchgeführt, daß Himmel und Hades nur noch relative Begriffe sind, unsere Erde ist z. B. für die Geister, die aus höheren Welten durch Sünde und Befleckung auf die tiefere Stufe zurückfallen, Hades, während sie im Vergleich mit dem Reich der Dämonen unter uns Himmel genannt werden kann, »ut quod aliis infernus est, aliis caelum sit« (S. 339 Anm. Koetschau). Die gleiche Verquickung heterogener Vorstellungen finden wir schon in der griechischen Eschatologie, von der die Alexandriner beeinflußt sind — dort ist primär der Gedanke der Seelenwanderung als einer endlos langen Reise, deren Ziel im Dunkeln verschwindet, und des ewigen Kreislaufs aller Dinge — seit Plato verbindet sich damit die aus dem Orient stammende Vorstellung von der Himmelsreise der Seele. Umgekehrt ist bei Origenes die griechische Seelenwanderungsvorstellung nur ein Einschlag in die orientalisch (christlich) gedachte Eschatologie. Vgl. Bousset, Die Himmelsreise der Seele, S. 258 ff.

[3] II 3 6 S. 122 22 ff. Koetschau.

unterziehen müssen und dann auch nur erst in die terra vivorum kommen — dieser Stufenunterschied wird in Anlehnung an Mt 5_3 und $_5$ gemacht[1] — schließlich aber gehen doch alle ein zum Himmelreich). Das Ende aber ist: Gott alles in allem — auf eine Entwicklung der Welten und Äonen in der Zeit folgt die Aufhebung aller Zeit, die restitutio omnium (ἀποκατάστασις), wenn auch Christus sich Gott unterwirft — wie diese Unterwerfung des Sohnes unter den Vater keine Erniedrigung bedeutet, sondern die Seligkeit unserer Vollendung, so ist auch die Unterwerfung der feindlichen Mächte unter Christus nicht als Vernichtung aufzufassen, sondern geschieht zu ihrem Heil[2]. So kehrt das Ziel der Entwicklung zu ihrem Ausgange zurück, am Ende wie am Anfang steht das Reich reiner Geister, die Herrschaft des göttlichen Geistes in der Welt der Geister.

Das ist auch der tiefste Sinn dessen, was Origenes unter βασιλεία τοῦ θεοῦ versteht. Er sieht diese Gottesherrschaft nun freilich nicht bloß am Anfang und am Ende der Entwicklung, sondern er sieht sie stets und überall wirksam. Wie dieses Reich über den Kreis der menschlichen Geister übergreift, auch die Gestirne umfaßt[3] und vor den Toren des Hades nicht Halt macht, so ist es auch nicht bloß ein Gut unserer Hoffnung, sondern gegenwärtig im Werden. Origenes hält die kirchlich-eschatologischen Gedanken fest, wartet auf die Zeit, da Christus herrschen wird über alles Sichtbare und Unsichtbare[4], spricht von den Festen, die erst im kommenden Reich vollkommen gefeiert werden können[5], stellt die Frage, ohne sie zu entscheiden, ob das Gottesreich sich nur durch seine gloria und qualitas, oder auch räumlich von dieser Welt unterscheiden werde — wir warten der Vollendung, aber nicht als einer plötzlich hereinbrechenden Katastrophe, sondern in allmählichem Fortschritt wächst in uns das Reich Gottes zur Fülle des »ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν«[6]. Die Ent-

[1] Vgl. III 6_{8} f., wonach die neue Erde dem alten Bunde entspricht, der Stufe des Gesetzes, und Vorbereitung ist für den neuen Himmel, das Reich des aeternum evangelium. Chiliastische Vorstellungen von einem vorbereitenden Gottesreich auf Erden sind hier ganz ins Geistige umgedeutet — die Vorbereitungszeit ist nicht mehr Zeit des Genießens, sondern der Erziehung und Bildung für die Ewigkeit (vgl. Irenäus!)

[2] III 5_7 S. 278_{18} ff. Koetschau; I 6_1 S. 79_3 ff. Koetschau.

[3] I 7_5 S. 93_{15} ff. Koetschau.

[4] in Matth. tom. XVI $_5$ IV S. 13 Lommatzsch.

[5] Joh.-Kom. X 14_{88} S. 185 Preuschen.

[6] de or. c. 25, XVII S. 191 ff. Lommatzsch.

wicklung, die uns eine ständig wachsende Entwertung der Eschatologie zeigte, kommt mit den Alexandrinern, besonders mit Origenes, zu ihrem Ziel — hier fehlt nicht nur die Spannung auf das nahe Ende, hier fehlt auch der Ernst des Gerichtsgedankens. Und war auch bei Clemens noch die Verwendung des Begriffs βασιλεία fast ausschließlich auf den eschatologischen Gedankenkreis beschränkt, bei Origenes tritt der eschatologische Charakter des Reichs hinter dem immanenten ganz in den Hintergrund — entscheidend für seine Auffassung ist das Lucaswort von der βασιλεία ἐντὸς ὑμῶν. Das Reich Gottes ist ihm der glückliche Zustand der Seele, Reich Christi die Fülle der Weisheit und Gerechtigkeit, durch die Christus unser Leben in Wort und Tat regiert[1] — es wird deutlich, wie nahe Origenes damit urchristlichen Gedanken kommt, wie er damit an Antriebe in der Predigt Jesu, die fast vergessen schienen, anknüpft, — er kennt den lebendig schaffenden Gott, er weiß, daß Gottes Reich dort ist, wo Christus in Menschenherzen zur Herrschaft gekommen ist, und kann deshalb das feine Wort prägen: Christus die αὐτοβασιλεία[2]! Und doch bedeutet auch seine Lehre eine Verkürzung der Botschaft Jesu. Der Verinnerlichung entspricht auf der anderen Seite eine Entwertung der Geschichte. Origenes ist Gnostiker — Gottes Herrschaft bedeutet ihm vorwiegend die Erleuchtung der Gedanken, die Klärung der Erkenntnis — was der Mensch als recht erkannt hat, wird er auch in die Tat umsetzen. Weil Origenes den Ernst der Sünde in ihrer den Willen des Menschen von Gott scheidenden Macht verkürzt, tritt ihm die Heilsgeschichte, der Blick auf die Erlösung durch Christus, zurück hinter dem persön-

---

[1] de or. c. 25, XVII S. 190 Lommatzsch, vgl. hom. in Jos. XI 5, XI S. 111 f. Lommatzsch: das himmlische Jerusalem ist die Seele, sie ist von den Sünden, den heidnischen Königen, zu befreien, damit Gott allein darin herrsche.

[2] in Matth. tom. XIV 7 III S. 283 Lommatzsch zu Mt 18_{23}: εἰ δὲ βασιλεῖ ὡμοιώθη τοιῷδε καὶ τοιάδε πεποιηκότι, τίνα χρὴ λέγειν ἢ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ; αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν, καὶ ὥσπερ αὐτός ἐστιν ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοδικαιοσύνη καὶ ἡ αὐτοαλήθεια, οὕτω μή ποτε καὶ ἡ αὐτοβασιλεία; . . . κἂν ζητῇς δὲ τό· »αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν«, δύνασαι λέγειν, ὅτι »αὐτῶν« ἐστιν ὁ Χριστός, καθὸ αὐτοβασιλεία ἐστί, βασιλεύων καθ' ἑκάστην ἐπίνοιαν αὐτοῦ τοῦ μηκέτι βασιλευομένου ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας . . . vgl. hom. in Luc. XXXVI Lommatzsch V S. 226: surgamus, precemurque Deum, ut auferat a nobis regnum inimici, et possimus sub regno esse Dei omnipotentis, id est sub regno sapientiae, pacis, justitiae, veritatis, quae cuncta in unigenito Dei filio intelliguntur: cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.

lichen Erlebnis der sittlichen Erleuchtung und Reinigung[1]. Gewiß ist seine Gnosis kein bloßer Rationalismus, sondern getragen von hohem sittlichen Ernst[2] und mächtigem Glauben an die sich durchsetzende Macht des Geistes in der Welt, gewiß ist auch für ihn die Erkenntnis nicht nur Sache des Verstandes, sondern des Herzens — das augustinische: tantum Deus cognoscitur quantum diligitur, findet sich schon bei ihm[3] — und doch ist bei ihm das intellektualistische Moment stärker als bei einem anderen ausgeprägt. Es handelt sich für ihn beim Glauben schließlich doch um die Entscheidung der Vernunft — vernünftiges Denken und tugendhaftes Leben, Erkenntnis und Gerechtigkeit, in diesen beiden Polen ist das Christentum beschlossen. Das Reich Gottes ist inwendig in uns, d. h. die Samenkörner der Wahrheit sind in unsere Seele gestreut[4] — der Schatz im Acker, dem Jesus das Himmelreich vergleicht, sind die θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι, die nur dem zugänglich sind, der durch die Oberfläche des Wortsinns in das geistliche Verständnis der Schrift eindringt[5]. So kommt das Reich Gottes zu uns in den Worten der Schrift, die in ihrer Mannigfaltigkeit (Gesetz und Propheten, Evangelium und Apostel) einem vielmaschigen Fischnetz gleicht[6] — und der Ruf zur Buße bedeutet die Mahnung, vom Buchstabenglauben sich zur »πνευματικῇ διδασκαλίᾳ, καλουμένῃ βασιλείᾳ οὐρανῶν« zu bekehren[7], und auch Lc 17 $_{21}$ ist gesagt »μάλιστα διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ

---

[1] de or. 25, XVII S. 193 f. Lommatzsch.

[2] Man braucht nur daran zu denken, wie Origenes Jesu Wort von denen, die sich um des Himmelreichs willen verschneiden (Mt 19 $_{12}$), wörtlich auf sich angewandt hat — eine Tat, die bewundernswert bleibt, auch wenn man sie nicht als rechte Ausführung dessen, was Jesus fordert, anerkennen kann, und die ihren Wert behält, auch wenn man bedenkt, wie negativ Origenes zum Leibesleben stand.

[3] de princ. II 6 $_3$ S. 141 $_{27}$ ff. Koetschau: participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter praebuit ita, ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaesisset adfectu.

[4] Joh.-Kom. Buch XIX 12 $_{77}$ f. S. 312 $_9$ ff. Preuschen.

[5] de princ. IV 3 $_{11}$ S. 340 $_1$ ff. Koetschau, vgl. Jeremia hom. XIV 12 (S. 116 $_{18}$ ff. Klostermann) zu Mt 21 $_{43}$, vgl. contra Celsum 4 $_{42}$ (I 315 $_{17}$ ff. Koetschau).

[6] Comm. in Matth. tom. X 12, III S. 31 Lommatzsch.

[7] Comm. in Matth. tom. X 14, III S. 37 f. Lommatzsch: οὕτω δὲ καὶ τροπολογήσεις τό· »μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν«, ἵν' οἱ γραμματεῖς, τουτέστιν οἱ τῷ γράμματι ψιλῷ προσαναπαυόμενοι, μετανοοῦντες ἀπὸ τῆς τοιαύτης ἐκδοχῆς, μαθητεύωνται τῇ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐμψύχου Λόγου, πνευματικῇ διδασκαλίᾳ, καλουμένῃ βασιλείᾳ οὐρανῶν. Διὰ τοῦτο καί, ὅσον μὲν Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν Θεὸς Λόγος, οὐκ ἐπιδημεῖ ψυχῇ, οὐκ ἔστιν ἐν ἐκείνῃ ἡ βασιλεία τῶν

γράμματος ἐπὶ τὸ πνεῦμα μετάνοιαν« [1]. So ist die Seligkeit des Gottesreichs doch erst dem Gnostiker zugänglich, jetzt erkennen wir alles Geschehen nur in schattenhaften Umrissen und dringen in seine Gründe nicht ein, aber es kommt die Zeit, da wir in voller Schönheit und Klarheit das vollkommene Bild schauen werden [2].

Mit der gnostischen Beschränkung des Ziels auf Spekulation und Kontemplation ist auch das Zurücktreten des Gemeinschaftsgedankens hinter dem Heil der Einzelseele gegeben. Durch die Theologie des Origenes geht ein stark individualistischer Zug. Wenn er auch, um sein System als biblisches darzustellen, an der kirchlichen Eschatologie (Zwischenzustand, Auferstehung, Weltgericht, Läuterungsfeuer) festhält, im Grunde löst er doch diese Akte einer zukünftigen Geschichte in religiöse Gedanken und seelische Erlebnisse auf [3]. Der Glaube an die fortschreitende Herrschaft des Geistes über die Materie greift freilich über das Einzelleben hinaus, nicht nur die einzelne Seele, sondern den ganzen Kosmos wird der Geist (νοῦς) allmählich durchdringen und umgestalten — auch hier tritt an Stelle der eschatologischen Katastrophe der Gedanke einer allmählichen Vergeistigung — am Ende steht der vernünftige Gottesstaat, der sich mit dem platonischen Ideal des Vernunftstaats nahe berührt. An Stelle des Gegensatzes von Himmel und Erde, Jenseits und Diesseits, tritt der von Kirche und Staat — die Kirche ist die Gemeinschaft des göttlichen Vaterlands, und der Dienst in ihr ist notwendiger als der im Staat [4]. Zum ersten Mal ist hier die Idee von der Kirche als dem irdischen Gottesstaat, der seinen Anspruch gegenüber dem weltlichen Staat erhebt, und der sich mehr und mehr auf Erden durchsetzen wird, deutlich ausgesprochen [5]. Freilich ist dieser Kirchenstaat dann doch wieder nur Abbild, imitatio des zukünftigen Reichs [6], der κυρίως ἐκκλησία [7], der θεία καὶ ἐπουράνιος

οὐρανῶν. ὅταν δὲ ἐγγύς τις γένηται τοῦ χωρῆσαι τὸν Λόγον, τούτῳ ἐγγίζει ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

[1] Comm. in Matth. tom. X 14, III S. 38 Lommatzsch.

[2] II 11_4 S. 187_{31} ff. Koetschau: Unde constat »habentibus« iam deformationem quandam in hac vita veritatis et scientiae addendam esse etiam pulchritudinem |perfectae imaginis in futuro.

[3] Vgl. Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer (in den Theol. Abhandlungen für H. J. Holtzmann, 1902).

[4] contra Celsum VIII 75. [5] Vgl. Harnack, Dogm.-Gesch. I 4 S. 414. 697_1.

[6] I 6_2 S. 82_{16} Koetschau. [7] de or. 20 XVII S. 164 Lommatzsch.

πόλις[1], und trägt den Charakter der Heiligkeit und Vollkommenheit nur gleichnis- und anfangsweise; wichtiger noch ist, daß diese Heiligkeit der Kirche nicht irgendwie hierarchisch-sakramental begründet wird, die Leitung der Kirche liegt nicht in der Hand der Priester, sondern der Gnostiker. Diese Hervorhebung des Geistes vor dem Amt wirkt im Osten noch lange fort und gibt dem Mönchtum seine besondere Bedeutung, noch lange hat neben dem Bischof der vollkommene Gnostiker, der Pneumatiker die Bußgewalt, und erst als unter dem Einfluß des Areopagiten an Stelle des sittlichen Enthusiasmus das mystisch-sakramentale Moment in den Vordergrund tritt, wird auch das Mönchtum vom Priesterstande abhängig und muß sich der Kirche einordnen[2].

Nachwirkungen der Alexandriner in Theologie und Leben.

Während das System des Origenes in erster Linie für die theologische Fortbildung richtungweisend war und sowohl positiv wie negativ neue Anstöße gab — der Widerstand richtete sich außer gegen die Christologie und die allegorische Methode in der Schriftauslegung besonders gegen seine Eschatologie mit ihren Gestirnspekulationen und der Lehre von der ἀποκατάστασις πάντων —, wird das praktische Leben, die Frömmigkeit, stärker durch Clemens befruchtet, und besonders das Mönchtum knüpft an seine Gedanken an und sucht seine Lehre ins Leben umzusetzen[3]. Ein Blick auf des Athanasius »vita Antonii« mag das veranschaulichen. Das Nebeneinander von hochgespannter sittlicher Forderung und mystischer Gottinnigkeit, das wir bei Clemens fanden, ist auch für das Mönchtum charakteristisch. In ständiger Selbstzucht und Selbstüberwindung arbeitet der Mönch an seiner Heiligung, und niemals kommt der Tag, wo er etwa befriedigt auf seine Leistung zurückschauen und sich seines Verdienstes vor Gott rühmen könnte — seine Askese ist kein verdienstliches Werk, sondern Pflicht, und jeder Tag bedeutet einen Neuanfang im Blick aufs unendliche Ziel (c. 7). Das Ziel aber ist die Herrlichkeit des Gottesreichs, wo wir Gott schauen dürfen, und die

[1] contra Celsum VIII 74.

[2] Vgl. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum, 1898, S. 205 ff.

[3] Vgl. hierzu Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum XXIX 1912, S. 406 ff.) S. 413 f. = Ges. Aufsätze II S. 256 f.

Askese trägt ihren Wert nicht in sich selbst, sondern ist Mittel zur Erreichung dieses Ziels. Diese strenge Auffassung der Sittlichkeit ist im Evangelium begründet, nur daß sie doch wieder auf das Mönchtum beschränkt bleibt, und darunter sich die »unterchristliche« Stufe des Weltchristentums befindet[1]. Und noch eine zweite Einschränkung ist zu machen: diese ethische Lebensanschauung, die durchaus die Praxis über die Gnosis stellt, — Wissen schafft noch keine Tugend und kein Ethos, niemand wird gerichtet, weil er etwas nicht weiß, niemand selig durch Erkenntnis (Gnosis!), sondern das Urteil geht über die Bewahrung des Glaubens und die Erfüllung der Gebote[2] — entgeht doch nicht der Gefahr eines gewissen Moralismus: durch die Befolgung der Gebote werden wir würdig für die Stufe des Gottschauens, ja Tugend und Reich Gottes werden geradezu wie Parallelbegriffe gebraucht[3] — so können wir von der Definition der ἀρετή aus auf die inhaltliche Bestimmung des Reich-Gottes-Begriffs schließen. Der eigenen Natur folgen und das Vernünftige wollen, das ist Tugend[4] — κατὰ φύσιν δὲ ἔχει (scil. ἡ ψυχή), ὅτ' ἂν ὡς γέγονε μένει, γέγονε δὲ καλὴ καὶ εὐθὺς λίαν[5]. Bleiben, wie wir sind, das ist die Aufgabe der Tugend, — zur Schönheit und Harmonie der eigenen Persönlichkeit kommen, das heißt ins Reich Gottes kommen[6]. Vollzogen wird diese Gleichsetzung nicht, sie steht aber unausgesprochen hinter der Vorstellung. Auch im Mönchtum mündet die Ethik in der Mystik, ist alles Tun doch nur Vorbereitung auf die Zeit, da wir in Gott eingehen, in völliger ἀταραξία und Ruhe in ihm leben, und unsere einzige Tätigkeit die Untätigkeit der Kontemplation ist[7]. So tritt der Begriff der

[1] Vgl. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt . . . S. 147 $_2$.

[2] vita Ant. c. 33, vgl. c. 77 Athanasius II 853 A Bened.: die wahre γνῶσις entsteht δι' ἐνεργείας πίστεως, nicht δι' ἀποδείξεως λόγων.

[3] vita Ant. c. 20 Athanasius II 811 C Bened.: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν (Lc 17 $_{21}$), daher haben wir's nicht nötig, wie die Griechen »ἀποδημῆσαι διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, οὔτε περάσαι θάλατταν διὰ τὴν ἀρετήν«.

[4] c. 20 Athanasius II 812 A Bened.: τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ νοερὸν κατὰ φύσιν ἐχούσης ἡ ἀρετὴ συνίσταται. Forts. im Text.

[5] c. 20, vgl. c. 34 Athanasius II 822 C Bened.: ἐγὼ γὰρ πιστεύω, ὅτι καθαρεύουσα ψυχὴ πανταχόθεν, καὶ κατὰ φύσιν ἑστῶσα, δύναται, διορατικὴ γενομένη, πλείονα καὶ μακρότερα βλέπειν τῶν δαιμόνων, ἔχουσα τὸν ἀποκαλύπτοντα κύριον αὐτῇ. Herzensreinigung ist gleich dem »Natürlich-werden«.

[6] Vgl. c. 55 Athanasius II 837 C Bened.: das Ziel ist ῥυθμίζεσθαι τὴν ψυχήν. c. 43: das Ideal der ἀταραξία.

[7] Der Gedanke, daß es sich bei der Vollendung nicht nur um den einzelnen,

βασιλεία stark zurück hinter dem Ausdruck, der die Vorstellung inhaltlich erfüllt: Gott schauen! Wo aber von der βασιλεία τοῦ θεοῦ die Rede ist, wird an den alten dualistischen und Jenseitsvorstellungen[1] festgehalten, der Gegensatz zwischen Weltherrschaft und Gottesreich scharf betont[2] und hervorgehoben, daß die kurzen Beschwerlichkeiten dieses Lebens in gar keinem Verhältnis stehen zu der himmlischen Herrlichkeit, deren wir warten[3].

Ehe wir uns der abendländischen Entwicklung zuwenden, müssen wir schließlich noch kurz auf die theologischen Fortwirkungen der Alexandriner eingehen; wir können uns dabei darauf beschränken, einen Blick auf die Bestreiter der origenistischen Eschatologie zu werfen.

Schon bei seinen Lebzeiten blieb Origenes ja nicht unangegriffen, und bald nach seinem Tode hören wir von einer lebhaften Bewegung, die vom Bischof Nepos von Arsinoe ausgeht — in seinem ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν besteht er auf der wörtlichen Schriftauslegung, die er besonders auch auf die Apokalypse angewandt wissen will — so hält er auch an den chiliastischen Vorstellungen fest, erwartet das tausendjährige Reich auf Erden und gewinnt mit seinen sinnlich faßbaren Vorstellungen einen großen Anhang. Gegen ihn wendet sich Dionysius von Alexandrien mit den Waffen der Bibelkritik — er will die Apokalypse nicht verwerfen, aber doch als ein Buch, das menschliche Fassungskraft übersteigt, zurückgestellt wissen — es ist jedenfalls nicht

---

sondern um die Gemeinde handelt, wird gewahrt, vgl. c. 14, wo im Anschluß an Hebr 12_{23} und Phil 3_{20} von den Mönchen gesprochen wird als den ἀπογραψάμενοι τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πολιτείαν (Athanasius II 808A Bened.). Die räumlichen Vorstellungen treten stark zurück — (selbst das Wort χώρα ist jetzt ganz abgeschliffen, vgl. c. 44 Athanasius II 830A Bened., wo die Mönchsgemeinde bezeichnet wird als χώρα τις καθ' ἑαυτὴν οὖσα θεοσεβείας καὶ δικαιοσύνης.)

[1] vita Ant. c. 94 Athanasius II 865D Bened.: Christus führt, die ihm bis zu Ende dienen, nicht nur nach dem Tode in die βασιλεία των οὐρανῶν (sondern macht sie auch in diesem Leben offenbar als Vorbilder der Tugend).

[2] c. 17 Athanasius II 809C Bened.: εἰ τοίνυν καὶ πάσης τῆς γῆς κύριοι ἐτυγχάνομεν, καὶ ἀπετασσόμεθα τῇ γῇ πάσῃ, οὐδὲν ἄξιον ἦν πάλιν πρὸς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ..... 810A Διὰ τί οὖν μὴ δι' ἀρετὴν ἡμεῖς καταλιμπάνομεν (den irdischen Besitz), ἵνα καὶ βασιλείαν κληρονομήσωμεν.

[3] vita Ant. c. 16 Athanasius II 809 A/B Bened.: ὅταν τοίνυν πάντα τὰ ὀγδοήκοντα ἔτη, ἢ καὶ ἑκατὸν διαμείνωμεν ἐν τῇ ἀσκήσει, οὐκ ἴσα τοῖς ἑκατὸν ἔτεσι βασιλεύσομεν· ἀλλ' ἀντὶ τῶν ἑκατὸν, αἰῶνας αἰώνων βασιλεύσομεν, καὶ ἐπὶ γῆς ἀγωνισάμενοι, οὐκ ἐν γῇ κληρονομοῦμεν, ἀλλ' ἐν οὐρανοῖς ἔχομεν τὰς ἐπαγγελίας. πάλιν δὲ φθαρτὸν ἀποθέμενοι τὸ σῶμα, ἄφθαρτον ἀπολαμβάνομεν αὐτό.

vom Apostel Johannes und muß allegorisch erklärt werden. Mit Mühe nur gelingt es dem Alexandriner, sich gegenüber Nepos durchzusetzen [1].

Hier stand naiver Volksglaube gegen die neue Wissenschaft; daß aber auch Wissenschaft gegen Wissenschaft sich erheben kann, zeigen Männer wie Petrus von Alexandrien, der auch auf der buchstäblichen Anerkennung der Schrift bestand und gegenüber der origenistischen Lehre von der Aufwärtsentwicklung des Geistes eine realistische Eschatologie behauptete — bedeutender als er ist Methodius von Olympos, der die wissenschaftlichen Methoden des Origenes weitgehend benutzt, seine Voraussetzungen teilt, um dann letztlich doch den Origenes zu bekämpfen.

Auch sein Ziel ist christliche Wissenschaft, aber dabei steht ihm doch immer das Glaubensmotiv, die πίστις, im Vordergrund. »Er korrigiert vom Glauben der Gemeinde aus und mit den Mitteln irenäischer Theologie die Ergebnisse der Spekulation des Origenes« [2]. Auch durch sein System geht der realistische Zug — nicht um einen Vergeistigungsprozeß, um eine allmähliche Höherentwicklung des aus den Fesseln der Leiblichkeit sich befreienden Geistes handelt es sich in der Menschheitsgeschichte, sondern um die Vollendung des geist-leiblichen Menschen zu seiner schöpfungsgemäßen Art — der Leib ist nicht Fessel und Strafe, sondern göttliche Schöpfung und hat daher auch an der Vollendung teil [3]. Dieser positiven Wertung der Schöpfung entspricht es, daß auch die Vorstellungen über die Vollendung durchaus realistisch gedacht sind. Nicht nur die einzelnen Seelen, sondern die ganze κτίσις muß durch ein reinigendes, läuterndes Fegfeuer hindurch, ὅπως οἱ ἀνακαινοποιηθέντες ἐν ἀνακαινοποιηθέντι τῷ κόσμῳ ἄγευστοι λύπης κατοικήσωμεν [4]. Wer seinen Leib auf Erden keusch gehalten, bewahrt ihn unversehrt durchs Fegfeuer hin-

---

[1] Euseb. VIII 24 f.

[2] Bonwetsch, Die Theologie des Methodius von Olympos, Abhandlungen der Kgl. Ges. der Wissenschaften in Göttingen, phil.-histor. Klasse, Neue Folge VII 1, 1903, S. 54.

[3] de res. I 39_7 (Methodius wird zitiert nach der Berliner Akademie-Ausgabe von Bonwetsch). Nicht die Leiblichkeit, sondern die Sterblichkeit ist Strafe für den Sündenfall. — Auch Jesu σάρξ hat teil an der himmlischen Herrschergewalt Christi, der βασιλεία τοῦ μονογενοῦς symp. VII 8_{166} f. (S. 79_6 Bonwetsch).

[4] de res. I 48_3 (S. 301_7).

durch[1]; deshalb ist ihm die ἁγνεία die höchste Tugend, ἀνωφερῆ τὴν σάρκα πρὸς ὕψος αἴρουσα . . .[2]. Die Ethik des Methodius erschöpft sich in einem Lobe der Jungfräulichkeit — sie ist der Weg zur Unsterblichkeit[3], ja nach Mt 19_{12} die Bedingung fürs Himmelreich[4]. Auch der Leib ist dem göttlichen Gesetz unterworfen und kann das Reich Gottes erben und seiner verlustig gehen[5].

Wo aber haben wir das Reich Gottes zu suchen, wie es uns zu denken? Eins ist deutlich: das Paradies, der Ort der Frommen, wohin gleich nach dem Tode nicht mehr bloß die Märtyrer, sondern nach Methodius die Jungfräulichen (!) kommen[6], ist ein Ort auf Erden[7], den Methodius schildert als einen Garten voll strahlender Schönheit und wunderbaren Lichts, einen Garten, da Gerechtigkeit und Zucht, Weisheit und Liebe blühen[8]. Nach »de resurrectione« scheint es, als ob Methodius das Paradies als den endgültigen Ort für die Menschen nach dem Tode ansehe — es ist nicht so, wie Origenes meint, daß die Seelen sich zu immer höheren Stufen englischer und himmlischer Herrlichkeit emporentwickeln, sondern jeder bleibt in seiner Ordnung, die Engel im Himmel, die Menschen im Paradiese, hier und dort das gleiche Glück genießend: Gott zu schauen[9]. Danach ist Paradies und Gottesreich gleichgesetzt, ein Ort in der erneuerten Welt, zu dem die Menschen nach der allgemeinen Auferstehung und dem letzten Gericht in erneuertem Leibe kommen können (II 15_7; 21_4)[10].

Im συμπόσιον dagegen ist die irdische Herrlichkeit doch nur ein Durchgangsstadium zum himmlischen, jenseitigen Reich Gottes. Damit berührt sich die Paradiesesvorstellung nahe mit derjenigen vom tausendjährigen Reich. Über die chiliastischen Vorstellungen

---

[1] de res. II 23_5. [2] symp. VIII 4_{172} S. 85_5.

[3] symp. IV 2_{94}.

[4] symp. I 1_{10}, vgl. I 5_{25} f., die Berufung auf Apoc 14_1 ff.

[5] de res. I $61_{2.3}$: ὑποτάσσεται ἄρα τὸ σῶμα τῷ νόμῳ τῷ θείῳ καὶ κληρονομῆσαι δύναται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Vgl. de res. III 1_3.

[6] symp. VIII 2_{178} (diese Vorstellung findet sich nur im symposion).

[7] de res. I 55_1. Origenes hatte das Paradies mit dem 3. Himmel gleichgesetzt, vgl. Epiphanius, Ancoratus c. 54_2 ff. I S. 63_{10} ff. Holl.

[8] symp. VIII $3_{175.178}$. [9] de res. I 49_4 51_2.

[10] Über die Schwierigkeit von I Cor 15_{50}, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben, hilft sich Methodius allzu scharfsinnig hinweg durch die Erklärung, das Aktive, Erbende sei auch gar nicht das Fleisch, sondern die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die als »Leben« bezeichnet wird; dieses Leben hat aktive Kraft, durchdringt auch das Sterbliche, die Gottesherrschaft ist wirksam und erfaßt auch das Sterbliche (de res. II

des Methodius geben die Quellen kein eindeutiges Bild[1], Harnack lehnt es ab, ihn zu den Chiliasten zu rechnen[2], und kann sich dafür, abgesehen von zwei Fragmenten, deren Echtheit fraglich ist[3], auf eine Stelle im συμπόσιον berufen, in der sich Methodius ausdrücklich gegen die wendet, die ein sinnlich wahrnehmbares Reich auf dieser vergänglichen Erde erwarten und ihre Hoffnung aufs Diesseits setzen[4]. Aber dagegen steht doch im 9. Buch die ausführliche Schilderung des Laubhüttenfestes als Gleichnis des tausendjährigen Reichs. Wie die Israeliten, ehe sie ins gelobte Land kamen, zuvor das Laubhüttenfest feiern mußten, so geht für uns der Weg zu den ewigen Freuden des Himmelreichs nur durch das tausendjährige Reich, die χιλιονταετηρὶς τῆς ἀναπαύσεως . ., τὰ σάββατα τὰ ἀληθινά[5]. Die Zeit des tausendjährigen Reichs gehört noch zum σχῆμα ἀνθρώπινον, zur φθορά, ist Durchgangsstufe εἰς ἀγγελικὸν μέγεθος καὶ κάλλος[6]. Die Millenniumsvorstellung ist aber insofern erweicht, als neben die Vorstellung, daß das tausendjährige Reich nach der Vollendung dieses Weltlaufs beginnt[7], die andere tritt, daß für die Frommen und Tugendhaften gleich nach dem Tode die Auferstehung und das Fest der σκηνοπηγία (die σκηνή ist der mit den Früchten der Tugend geschmückte Leib!) beginnt[8] — d. h. tausendjähriges Reich und Paradies sind eins. Beide Vorstellungen sind Ausdruck dafür, daß es für die Seligen vor dem Endzustand noch eine Vorbereitungszeit gibt. Das letzte Ziel aber ist auch für Methodius:

$18_{9.\,10}$). Unter der Hülle exegetischer Spitzfindigkeit wird hier ein echt evangelischer Gedanke sichtbar: Reich Gottes ist Aktivität!

de res. II 18_9 (S. 370_{11}): Ἰουστῖνος δὲ ὁ Νεαπολίτης . . . κληρονομεῖσθαι μὲν τὸ ἀποθνῄσκον, κληρονομεῖν δὲ τὸ ζῶν λέγει, καὶ ἀποθνῄσκειν μὲν σάρκα, ζῆν δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. (10) ὁπόταν οὖν σάρκα ὁ Παῦλος καὶ αἷμα μὴ δύνασθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ κληρονομῆσαι λέγῃ, οὐχ ὡς ἐκφαυλίζων, φησί, τῆς σαρκὸς τὴν παλιγγενεσίαν ἀποφαίνεται, ἀλλὰ διδάσκων οὐ κληρονομεῖσθαι βασιλείαν θεοῦ, αἰώνιον ὑπάρχουσαν ζωήν, ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα ὑπὸ τῆς ζωῆς.

[1] Vgl. zum folgenden Bonwetsch, Die Theologie des Methodius von Olympos, S. 125 und S. 125 Anm. 2.

[2] Dogm.-Gesch. I 4 S. 791.

[3] Pitra antal. s. III p. 610 f. Danach wird abgelehnt, daß Apoc 20_5 zwei Auferstehungen unterschieden seien, und die χίλια ἔτη τῆς βασιλείας ausdrücklich allegorisch als ἀπέραντος αἰών gedeutet; in dem zweiten Fragment wird gegen die Vorstellung von der doppelten Auferstehung sowohl die Vernunft wie der Schriftbeweis (Rm 14_{17}) ins Feld geführt.

[4] symp. IV 4_{103}. [5] symp. IX 5_{254}. [6] symp. IX 5_{255}.

[7] symp. IX 1_{237}. [8] symp. IX 5_{253}.

Gott zu schauen[1]. Als Weg zum letzten Ziele wird nicht die Gnosis gepriesen, sondern die ἁγνεία. Der Fortschritt der Menschheitsentwicklung zielt auf den Vollkommenheitszustand der παρθενία[2], auf die βασιλεία τῆς ἁγνείας[3]. Mit diesen Gedanken wird Methodius zum Vorläufer der Brautmystik des Mönchtums — die Kirche ist ihm die Gemeinschaft der mit Christus in ekstatischer Ehe verbundenen Gläubigen[4], und diese Kirche (gleich »Gemeinschaft der Gläubigen«) wiederum ist die Braut Christi und die Mutter der Gläubigen, die aus Psychikern Pneumatiker und Bürger des Himmelreichs macht[5]. Die Kirche ist hier jedenfalls noch nicht Amtskirche, sondern die Zugehörigkeit zu ihr ruht auf der sittlich-religiösen Haltung des Einzelnen — in diesem Sinne ist ihm die Kirche Vorbild und Hinweis aufs Himmelreich[6].

In Methodius haben wir einen typischen Vertreter der kirchlichen Lehre seiner Zeit kennen gelernt. Ein letzter Verfechter des in seiner Bedeutung ja längst überwundenen Chiliasmus findet sich in der Reihe der von der Kirche Verketzerten.

---

[1] symp. VIII 11 $_{199}$: Jetzt ist die Kirche noch im Wachsen, μέχριπερ ἂν τῆς ἀποκαταστάσεως τῶν καινῶν αἰώνων εἰς τὴν ἄγυριν ἐλθοῦσα κατὰ τοὺς οὐρανοὺς μηκέτι δὶ ἐπιστήμης κατασκέψηται τὸ ὄν, ἀλλὰ τρανῶς ἐποπτεύσῃ Χριστῷ συνεισβᾶσα. symp. VII 3 $_{156}$ scheint freilich die Meinung nahezulegen, als ob nicht alle dies Ziel erreichen, sondern manche auf anderen Stufen der Seligkeit (τὰ βασίλεια τῶν οὐρανῶν — κληρονομία γῆς) stehen bleiben.

[2] symp. I 2 $_{18}$. [3] symp. X 2 $_{280}$. [4] symp. III 8 $_{72}$.

[5] symp. VIII 6 $_{186}$: ἐφέστηκεν οὖν ἐπὶ τῆς πίστεως καὶ προσλήψεως ἡμῶν ἡ ἐκκλησία . . . ὠδίνουσα καὶ ἀναγεννῶσα τοὺς ψυχικοὺς εἰς πνευματικούς, καθ' ὃν λόγον καὶ μήτηρ ἐστίν. (187) Wie das Weib empfängt und gebiert, φήσειεν ἄν τις συλλαβοῦσαν ἀεὶ τὴν ἐκκλησίαν, καὶ τὴν καθ' ὁμοίωσιν ἰδέαν αὐτοὺς καὶ μόρφωσιν μορφοῦσαν τοῦ Χριστοῦ, περιόδοις χρόνων πολίτας τῶν μακαρίων ἐκείνων αἰώνων ἐργάζεσθαι. Neben dem Begriff: Kirche = Gemeinde der Gläubigen, die dann durch ihren Glauben die Anfänger im Glauben tragen wie Kinder im Mutterleibe, bis auch sie zur Vollkommenheit heranreifen (vgl. III 8 $_{73}$), steht freilich auch die Vorstellung der Sakramentskirche, die durch das Bad der Wiedergeburt ihre Kinder gebiert symp. III 8 $_{70/71}$. Vgl. Bonwetsch, Die Theol. des Meth. S. 105: »Überall tritt zutage, wie bei M. sich der Charakter der Kirche als einer sakramentlichen Anstalt anbahnt, wie ihm aber zugleich nach seinem eigentlichsten Interesse das Christentum stets und durchaus Sache des persönlichen Erlebens ist«.

[6] symp. V 7 $_{129}$: Das Zelt war eine Abschattung des Bildes der κατ' οὐρανὸν διοίκησις, das Mose auf dem Berge schaute, die Kirche aber ist das Bild selbst der himmlischen Behausung. (Das Gesetz enthält den Schatten des Bildes, das Evangelium das Bild der Wahrheit.) Das AT ist Weissagung auf die Kirche, wie diese auf das Himmelreich (symp. V 8 $_{129}$ ἡ μὲν σκηνὴ σύμβολον ἦν τῆς ἐκκλησίας, ἡ δὲ ἐκκλησία τῶν οὐρανῶν).

Der Chiliasmus des Apollinaris von Laodicea gab seinen Gegnern einen Angriffspunkt mehr gegen ihn. Wir sind hier, da sich in den uns erhaltenen Schriften keine Spur von Chiliasmus findet, ganz auf das Zeugnis seiner Gegner angewiesen. Mit beißendem Spott wendet sich Basilius in einem Brief an elf ägyptische Bischöfe[1] gegen den „Judaismus" des Apollinaris, der den AT-lichen Opferkult in all seinen Einzelheiten am Ende der Zeiten erneuert wissen will und damit auf eine gesetzliche Stufe der Frömmigkeit zurücksinkt[2]. Gegen die Glaubwürdigkeit dieser Darstellung erwachen freilich Bedenken, wenn man bei Epiphanius liest, daß Apollinaris die NT-lichen Worte vom Essen und Trinken im Reiche Gottes ausdrücklich ins Geistige umdeutet[3]. Aus seinen eigenen Schriften geht hervor, daß er an den orthodoxen eschatologischen Vorstellungen seiner Zeit festhält, wiederholt zählt er die einzelnen Stücke: Wiederkunft, Auferstehung, Gericht auf[4] — daneben finden sich ganz johanneische Gedanken: in Christus ist die Eschatologie Gegenwart geworden: er hat uns den Himmel geöffnet, das Himmelreich gegeben[5]. Wie fügen sich in dies

[1] ep. 265_2 (a. 377) opera III 409 Bened.

[2] Vgl. ep. 263_4, opera III 406 D ff., wonach Apollinaris mit seinen Vorstellungen so großen Erfolg hatte, ὥστε ὀλίγον λοιπὸν τῶν ἐντετυχηκότων τὸν ἀρχαῖον τῆς εὐσεβείας διασώζουσι χαρακτῆρα. — Ähnliche Vorwürfe macht Gregor von Nazianz (ep. 102, opera II 93 D ff. Bened. ed. Caillau, Paris 1840) den Apollinaristen. Hieronymus (Commentar. lib. XVIII prooem. op. III 477/8 Bened.) erwähnt, daß Apollinaris sich gegen Dionysius von Alexandrien für den Chiliasmus des Irenäus eingesetzt habe und damit weithin Anhänger gefunden habe. Er zählt ihn auch in de vir. ill. c. XVIII (S. 19_{18} ed. Bernoulli in Krügers Sammlung kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften XI, 1895) unter den Chiliasten auf. Lietzmann führt »Apollinaris von Laodicea« I, 1904, S. 270 eine Stelle aus dem Kommentar des Maximus Confessor an (zu eccl. hier. 7_2), in der Apollinaris unter den Nachfolgern des Papias genannt wird.

[3] Epiph. adv. haer. 77_{37} III 1 S. 497_{29} ff. Dindorf —: Τὸ δὲ »καθήσεσθε ἐπὶ τῆς τραπέζης τοῦ πατρός μου ἐσθίοντες καὶ πίνοντες« καὶ »ὅταν αὐτὸ πίω καινὸν μεθ' ὑμῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν«, μετὰ προσθήκης τοῦ »καινόν«, καὶ τὸ »ἐπὶ τῆς τραπέζης τῆς βασιλείας«, ἕτερον τὸν νοῦν σημαίνει. καὶ γὰρ καὶ αὐτοί φαμεν, μεμαθηκότες ἀπὸ τῶν θείων λόγων, μετάληψίν τινα πόματος καὶ βρώματος ἀμβροσίου.

[4] ἡ κατὰ μέρος πίστις c. 12 S. 171_{16} ff. Lietzmann: οὗ καὶ τὴν παρουσίαν ἔνδοξον ἀπ' οὐρανοῦ προσδοκῶμεν ἐπὶ τῇ τῶν ὅλων ζωῇ καὶ κρίσει, ἀναστάσεως νεκρῶν ἐσομένης εἰς τὸ πᾶσιν ἀνταποδοθῆναι κατ' ἀξίαν. Vgl. c. 29, im Fragment 138/9 (Lietzmann S. 240/241) wird ausdrücklich die leibliche Auferstehung betont.

[5] de fide et incarn. 1 ff. (Lietzmann S. 193 ff.), (2: Der nun, der in Christus ist, ist eine neue Schöpfung: was ist die neue Schöpfung, wenn nicht, daß er uns zum Himmel hinauf geführt hat? . . — Den Himmel öffnete er uns und das Himmelreich gab er uns).

Bild chiliastische Züge ein? Wenn wir nach Gründen für seinen Chiliasmus suchen, so ist der entscheidende wohl seine Stellung zur Bibel. Apollinaris hat gegen Porphyrius die Echtheit der Daniel-Apokalypse verteidigt, und Hieronymus hat uns aus dieser Schrift ein Fragment erhalten[1]. Darin ist von Chiliasmus nicht die Rede, wohl aber von der letzten Jahrwoche am Ende der Zeiten, da Elias wiederkommt als Vorläufer des wiederkehrenden Christus, Jerusalem neu erbaut und der Kampf mit dem Antichristen ausgefochten wird[2]. Wie eine wörtliche Auffassung der Daniel-Apokalypse zu diesen Vorstellungen geführt hat, so mag eine ähnliche Stellung zur Johannes-Apokalypse chiliastische Gedanken in ihm geweckt haben[3]. Aber es drängt sich doch die weitere Frage auf, ob sich nicht von den Anschauungen aus, die dem Apollinaris wesentlich und eigentümlich sind, von seiner Christologie aus, Verbindungslinien zu seinem Chiliasmus ziehen lassen. Und da läßt sich immerhin so viel sagen: Es kommt dem Apollinaris in seiner Christologie auf die völlige Einheit von Göttlichkeit und Menschlichkeit in der Person Christi an — er verkürzt die Menschheit um der vollen Gottheit willen, aber nun nicht so, daß er dem Christus nur einen Scheinleib gäbe, sondern indem er an Stelle des wankelmütigen menschlichen νοῦς das unveränderliche sündlose πνεῦμα setzt — Christi Menschheit bleibt voll gewahrt, denn er behält das, was den Menschen »menschlich« macht, das Fleisch[4], und darauf kommt alles an, denn es handelt sich ja um die Erlösung des ganzen Menschen, also auch die Miterlösung des Fleisches, und diese geschieht dadurch, daß durch Christi ganz menschliches Leiden dem Tode die Herrschaft genommen[5], Gott und Fleisch eins[6], die Menschheit Gottes wird. Origenes empfand das Fleisch als Fessel, Apollinaris sieht die Erlösung nicht in der Befreiung vom Fleisch, sondern in der

---

[1] Bei Lietzmann S. 266 f., Fragment 167.

[2] Die 70. Jahrwoche seit der Geburt Christi fällt in die Jahre 483—90. Danach hat er noch ein reichliches Jahrhundert Zeit bis zum Ende.

[3] Den gleichen Biblizismus finden wir auch sonst bei Apollinaris, z. B. Fragm. 98 (Lietzmann S. 230), wo synoptische und johanneische Stellen in gleicher Weise als Beweis für die dauernde Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus angeführt werden.

[4] Fragm. 76, Lietzmann S. 222.

[5] Fragm. 93, Lietzmann S. 228.

[6] Fragm. 10, Lietzmann S. 207.

Reinigung und Vergöttlichung des Fleisches[1]. Dieser Wertung von Fleisch und Leiblichkeit wird die Stellung zur Natur entsprechen — der Gedanke einer völligen Durchdringung des Irdischen durch den göttlichen Geist auch im Kosmos mag dem Zukunftsbild eine stärker diesseitige Färbung gegeben und zu chiliastischen Vorstellungen Anlaß geboten haben. Wir bleiben hier auf Vermutungen angewiesen, aber auf jeden Fall widersprächen derartige Gedanken seinen Grundanschauungen nicht.

Die Grundzüge der Frömmigkeit, wie sie uns in der von den Alexandrinern bestimmten Theologie entgegentraten, sind für die morgenländische Kirche auch in ihrer ferneren Entwicklung kennzeichnend geblieben. Die beiden Strebungen, die im Begriff der γνῶσις sich einen, der Drang nach Erkenntnis und der Drang nach der unio mystica und der visio Dei, geben dieser Religion ihr Gepräge. Das Leben ist durchaus weltabgewandt und hat sein Ziel im jenseitigen Gottesreich — so ist die Sittlichkeit asketisch negativ, das Handeln erhält Motive und Kräfte durch den Blick aufs Jenseits, und über der vita activa steht als höhere Stufe die vita contemplativa — eine Stufe, die freilich nur für wenige erreichbar ist, die anderen, die vielen müssen sich an einer Ahnung des Göttlichen genügen lassen, wie sie ihnen in den lebendigen Formen des Kultus sinnlich nahegebracht wird. Die Theologie müht sich um erkenntnismäßige Klärung der theoretischen, besonders der christologischen Probleme, die Mystik findet lebendigen Ausdruck einmal in der Frömmigkeit des Mönchtums und dann in der reichen Gestaltung des Kultus, — was aber ist geblieben von der Kraft der Reichsbotschaft Jesu? Wir haben zu Beginn unserer Untersuchung dargestellt, wie Jesu Verkündigung vom Reich nur in letzten Spannungen faßbar ist, wie in ihr höchste Anspannung des menschlichen Willens sich eint mit dem Wissen darum, daß alles an Gottes schöpferischer Tat liegt, wie der Glaube leidenschaftlich in die Zukunft blickt, da Gottes Herrschaft wie ein Feuer hereinbricht, weltverzehrend, welterneuernd, und zugleich um das Wachsen der Gottesherrschaft in den kleinen und verborgenen Dingen der Gegenwart weiß — von diesen Spannungen ist wenig mehr zu spüren. Mystische Innerlichkeit des Glaubens weiß darum, daß alles an Gottes Gnade liegt — aber es fehlt diesem Glauben die Kraft, das Leben in

[1] Fragm. 38, Lietzmann S. 213.

der Welt zu gestalten; die Hoffnung richtet sich nicht mehr auf das Kommen der Gottesherrschaft auf Erden, sondern sucht ein weltfernes Jenseits, nicht die neue Gemeinde ist das Ziel, sondern die Seligkeit des einzelnen[1].

Die abendländische Theologie im 3. und 4. Jahrhundert.

Ebenso einseitig, wie griechische Frömmigkeit aus der Reichsbotschaft eine mystisch-individualistische Jenseitshoffnung macht, ebenso einseitig drängt im Abendlande seit dem III Jh. die Entwicklung auf den Gedanken des Reiches Gottes auf Erden als einer weltbeherrschenden, weltgestaltenden Macht hin. Die theoretische Theologie ist mit Irenäus und Tertullian zu einem gewissen Abschluß gekommen, bis zu Augustin findet sich in den nächsten Jahrhunderten kein Theologe, der eine eigene Dogmatik brächte — die praktischen Fragen stehen von nun an durchaus im Vordergrund. Es kann sich daher im folgenden auch nicht darum handeln, jeden einzelnen dieser Theologen in seiner persönlichen Eigenart zu zeichnen, um zu sehen, wie weit seine Theologie in unmittelbarer Beziehung zur Predigt Jesu steht — diese Frage tritt hier zurück hinter dem Interesse, die Linien der Entwicklung aufzudecken, die von der Reich-Gottes-Anschauung um die Wende des II Jh. zu den Vorstellungen Augustins vom Gottesstaat führen. Dabei richten wir unser Augenmerk vor allem auf drei Gedankenkreise: 1. die Anschauung von der Kirche, 2. die eschatologischen Vorstellungen, 3. das Lebensideal.

1. Die Anschauung von der Kirche: Der Wert einer Theologie richtet sich danach, wie weit sie es versteht, die verschiedenen Beziehungen des menschlichen Lebens im Gottesverhältnis zu begründen. Wir fanden bei Irenäus wie bei Tertullian ein tiefes Verständnis für Jesu Verkündigung des heiligen und gütigen Gottes — aber gerade dies ist so stark persönlich bedingt, daß es sich nicht übertragen läßt — was fortwirkt, ist vielmehr der hellenisierte bzw. judaisierte Gottesbegriff, der Gott entweder ganz fern, jenseitig, über alles Menschliche erhaben denkt, oder aber ihn herabzieht und vermenschlicht zu einem

[1] Vgl. hierzu Harnack, Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschiede von der abendländischen, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, phil.-histor. Klasse. 1913 VII.

durch Werke und Verdienste bestimmbaren Wesen. Beides hängt eng zusammen. Das Gottesverhältnis ist nicht mehr Ausgangs- und Mittelpunkt des menschlichen Denkens und Handelns. Wo Gott in so unnahbare Fernen rückt, da stellt sich der Mensch ins Zentrum, und dann drängt die Entwicklung dahin, daß Gott zum Mittel des Menschen und seines Glücksstrebens wird. Dem entspricht die wachsende Bedeutung der Kirche. An Stelle der Herrschaft Gottes tritt die Autorität der Kirche — während die βασιλεία τοῦ θεοῦ ein Vertrauensverhältnis zwischen Gott und Mensch bedeutet, das diesen in der Abhängigkeit erst recht frei macht, fehlt dem Verhältnis zur Kirche der persönliche Charakter; die Beugung unter die Autorität der Kirche als der Heilsmittlerin nimmt dem Gottesverhältnis des Frommen die Unmittelbarkeit. Wir sahen, wie schon bei Irenäus der Gedanke der Kirche als der Stätte des Heiligen Geistes nicht mehr rein in seiner ursprünglichen Form sich fand — Wirkungsstätte des Geistes ist die Kirche nicht mehr als communio sanctorum, sondern als die Episkopalkirche, die durch apostolische Sukzession die Tradition der göttlichen Wahrheit besitzt und bewahrt[1]. Und zugleich fanden wir auch bei ihm schon neben der rein geistig-persönlichen Auffassung des Gottesverhältnisses gewisse naturhafte Wendungen in der Darstellung der Heilsaneignung; der ignatianische Gedanke vom Sakrament als φάρμακον ἀθανασίας ist bei ihm weiter ausgebildet[2]. Den Gedanken der Wandlung der Abendmahlselemente in Leib und Blut Christi haben wir bei ihm noch nicht. Nur die Kräfte der Unvergänglichkeit, ein πνευματικόν und ἐπουράνιον treten durch die Epiklese zu dem ἐπίγειον hinzu[3]. Was wir uns unter dem neutralen ἐπουράνιον vorzustellen haben, bleibt undeutlich.

So drängt die Entwicklung auf eine Klärung, wie wir sie in der realistischen Fassung des Abendmahls als Meßopfers bei Cyprian finden. Die Auffassung des Abendmahls als Opfer haben wir ja seit der nachapostolischen Zeit, aber dort und ebenso noch bei Irenäus handelt es sich um ein Dankopfer der reinen Gemeinde, jetzt tritt an dessen Stelle das Versöhnungsopfer — die imitatio des Golgatha-Opfers — für die sündige Ge-

[1] S. o. S. 57 Anm. 3.
[2] S. o. S. 59 Anm. 3.
[3] Iren. IV 31_4 S. 205 ff. Harvey.

meinde[1]. Für uns kommt die Entwicklung der Abendmahlsvorstellung nur insofern in Betracht, als sie deutlich die Wandlungen des Kirchenbegriffs widerspiegelt. Einst war die Kirche die Gemeinde der Heiligen, das war sie schon lange nicht mehr; man hatte versucht, ihre Heiligkeit durch Sittenstrenge und Kirchenzucht zu retten — vergeblich, der Montanismus scheiterte ebenso wie die Bestrebungen Novatians. Cyprians Kirchenbegriff ist eine einfache Folgerung aus der Tatsache, daß der Widerspruch zwischen dem sittlich-religiösen Ideal der sancta ecclesia und den tatsächlichen sittlichen Verhältnissen in den Gemeinden unerträglich geworden war. Das Ideal wird nicht aufgegeben, aber an Stelle der Gemeinde tritt jetzt der Bischof als Träger und Mittler des Geistes — er verwaltet das Sakrament und bringt als der Priester das Sühnopfer für die Gemeinde dar. Montanisten und Novatianer suchten die Heiligkeit der Kirche zu wahren, indem sie die Todsünder ausschlossen — da sie aber nicht die Konsequenz zogen, ihnen für immer die Hoffnung auf das ewige Heil zu nehmen, war damit die Einheit, die Ausschließlichkeit der Kirche bedroht. Wenn die Kirche aber ihre Einheit aufgibt, so gibt sie sich selber auf, Einheit ist das Hauptmerkmal der Kirche[2] — diese Einheit ruht nicht in Lehre und Verfassung der Kirche, auch nicht in der Treue aller Glieder, sondern im Episkopat[3], mit ihm steht und fällt die Kirche[4]. Der Episkopat ist die Fortsetzung des Apostolats und führt sein Amt iure divino (im Gegensatz zum Diakonat)[5] — es gibt auch in der einen Kirche nur einen Episkopat »episcoporum multorum concordi numerositate diffusus[6]«, in dem Rom den Einheitspunkt bildet[7]. Merkwürdig, wie diese hierarchische Anstalt zugleich

---

[1] Cyprian ep. 63, 14 S. 713 $_{11}$ ff. Hartel.

[2] de cath. eccl. un. 4 S. 213 $_{8}$ f. Hartel.

[3] ep. 33 $_{1}$ S. 566 $_{9}$ ff. Hartel.

[4] ep. 66 $_{8}$ S. 733 $_{4}$ ff. Hartel: scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse . . .

[5] ep. 3 $_{3}$ S. 471 $_{16}$ ff. Hartel.

[6] ep. 55 $_{24}$ S. 642 $_{14}$ f. Hartel.

[7] ep. 43 $_{5}$ S. 594 $_{5}$ f. Hartel. ep. 70 $_{3}$ S. 769 $_{19}$ f. Hartel. ep. 48 $_{3}$ S. 607 $_{8}$ f. Hartel wird Rom als ecclesiae catholicae matrix et radix bezeichnet, ep. 59 $_{14}$ S. 683 $_{10}$ f. Hartel als ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est. Freilich billigt Cyprian dem römischen Bischof den Primat nur im Sinne des primus inter pares zu, betrachtet Stephanus im übrigen als collega und consacerdos und lehnt Rom als Interpellationsinstanz ab: ep. 59 $_{14}$ 60 $_{1}$ 67 $_{5}$.

die unbefleckte Braut Christi und Mutter der Gläubigen sein soll[1]. Auch den Gedanken der Kirche als der communio sanctorum finden wir bei Cyprian ausgesprochen — der ungeteilte Rock Christi ist ihm Symbol der Eintracht des Christenvolkes, d. h. aller, die »Christum angezogen haben«[2]. Aber solche Gedanken bleiben vereinzelt. Daß in der Kirche Gute und Schlechte untrennbar zusammen sind, wird jetzt anerkannt[3] — das extra ecclesiam nulla salus bedeutet nicht: intra ecclesiam nullum peccatum, sondern allein in der Kirche gibt es Sündenvergebung, nur ihr d. h. dem Bischof ist die Macht zu binden und zu lösen gegeben[4]. Das alte Ideal persönlicher Reinheit und Heiligkeit des Christen wird auf den Bischof beschränkt — er ist von Gott eingesetzt und hat damit einen character indelebilis[5], die Wirksamkeit der Sakramente hängt an der Würdigkeit des Spenders.

Diese Anschauungen Cyprians haben sich in der Folgezeit durchgesetzt. Nur in zwei Punkten geht die Entwicklung über ihn hinaus. Einmal: für Cyprian lag die Begründung des Bischofsamts in der Weihe und in der persönlichen Heiligkeit des Mannes — diese zweite Bedingung muß notwendig fallen, je mehr die Kirche »Weltkirche« wird. Damit ist die Katholisierung der Kirche zu ihrem Ziele gelangt; das persönliche Gottesverhältnis des einzelnen, auch des Priesters, ist vollkommen

---

[1] de un. eccl. 6 S. 214 17 ff. Hartel: adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica . . . haec nos Deo servat, haec filios regno, quos generavit, assignat . . . habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Vgl. ep. 74 7 S. 804 21 Hartel. ep. 73 11 S. 786 15 f. Hartel: sicut et ipsa ecclesia incorrupta et casta et pudica est. ep. 74 6 S. 804 7 f. Hartel: ecclesia est enim sola, quae Christo conjuncta et adunata spiritualiter filios generat.

[2] de un. eccl. 7 S. 216 10 ff. Hartel.

[3] ep. 54 3 S. 622 15 ff. Hartel. Daneben steht freilich auch noch jetzt der Gedanke, daß der Ruhm der Kirche die guten Werke ihrer Gläubigen sind, ep. 10 5 S. 495 1 ff. Hartel: erat ante in operibus fratrum candida: nunc facta est in martyrum cruore purpurea. floribus eius nec lilia nec rosae desunt.

[4] ep. 70 2 S. 768 9 Hartel: — remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari — ep. 73 7 S. 783 21 ff. Hartel.

[5] ep. 66 1 S. 727 6 ff. Hartel: nam credere quod indigni et incesti sint, qui ordinantur, quid aliud est quam contendere quod non a Deo nec per Deum sacerdotes eius in ecclesia constituantur? Freilich die Möglichkeit, daß auch ein Bischof einmal abtrünnig werden könnte, faßt Cyprian doch ins Auge — dann müßten eben die anderen um so fester zusammenstehen, das »copiosum corpus sacerdotum, concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum« ep. 68 3 S. 746 4 f. Hartel. Im allgemeinen aber hält er daran fest, daß jeder Priester ein heiliger Mann sein muß.

zurückgedrängt, entscheidend ist allein die dingliche, objektive Wirkung des Sakraments, die Zugehörigkeit zur Heilsanstalt. Hier hat sich Rom gegenüber der Anschauung, die Cyprian im Ketzertaufstreit verfocht, durchgesetzt, wie überhaupt — und das ist das zweite, worin die Entwicklung über Cyprian hinausführt — Rom mehr und mehr seinem Primatsanspruch Geltung verschafft.

Aber wie ist es möglich, daß diese hierarchisch verfaßte Sakramentskirche bei Augustin der civitas Dei, dem Reiche Gottes auf Erden, gleichgesetzt wird? Wir sahen, wie auch bei Cyprian diese Kirche als Heilsanstalt doch zugleich die unbefleckte Braut Christi ist, und wie in seinem so ausgeprägten Kirchenbegriff doch der Gedanke der communio sanctorum noch seinen Platz finden kann. So bildet zwar der »katholisch-objektive« Kirchenbegriff gleichsam den Rahmen auch für die Entwicklung der Folgezeit, in dem aber persönliche Frömmigkeit Raum zu selbständiger Gestaltung findet. Das wird uns anschaulich bei einem Blick auf den Kirchenbegriff des Ambrosius. Wodurch hat er auf Augustin so entscheidenden Eindruck gemacht? Dadurch, daß er, der Kirchenfürst, mit der Führernatur lebendige mystische Frömmigkeit verband. Die Kirche ist ihm die Braut Christi — ihre Geschichte von der Urzeit bis zur ewigen Vollendung schildert er als ihren Verlobungs- und Brautstand[1], der seine Erfüllung in der Leidenszeit Christi fand — sie ist die Mutter der Gläubigen, erbaut auf dem Eckstein Christus[2] — sie ist das himmlische Jerusalem, dessen Mauern die Gemeinden, dessen Steine die Gläubigen sind[3] — die Gläubigen sind das

[1] Ambrosius expos. psalmi 118, serm. I $_{4}$ S. 7 $_{2}$ ff. Petschenig: sancta ecclesia quae in primordiis mundi desponsata in paradiso, praefigurata in diluvio, annuntiata per legem, vocata per prophetas diu redemptionem hominum, evangelii decorem, dilecti exspectasset adventum — expos. in Ps. 118, serm. I 16 (zu Cant I $_{1.8}$ und Luc I $_{35}$) S. 16 $_{12}$ ff. Petschenig: quando autem introduxit eam rex iu cubiculum suum, passionis tempus, lateris compunctio declaratur, sanguinis effusio, sepulturae unguentum, resurrectionis mysterium, ut osculum quasi sponsa acceperit, in cubiculum autem Christi sit introducta ecclesia, non iam quasi tantum modo desponsata, sed etiam quasi nupta, nec solum thalamum sit ingressa, sed etiam legitimae claves copulae consecuta sit ... Cubiculum ecclesiae corpus est Christi; introduxit eam rex in omnia interiora mysteria, dedit ei claves, ut aperiret sibi thesauros scientiae sacramentorum ...

[2] expos. in Luc II 86 (Schenkl IV S. 91 $_{7}$).

[3] apol. David I 17 $_{83}$ (Schenkl II S. 353 $_{13}$ ff.): Muri Hierusalem ecclesiarum conventus sunt toto orbe fundati ... et bene Hierusalem muri ecclesiarum conventicula, quoniam quisque bona fide atque opere ingreditur ecclesiam, fit supernae illius civis et incola civitatis, quae descendit de coelo. Hos

Reich Gottes, durch die Taufgnade haben wir teil an dem Erbe, das Christus seiner Kirche hinterlassen hat[1]. Man vergißt fast, daß diese Kirche die organisierte katholische Kirche ist — aber Ambrosius betont sehr stark, daß Exkommunikation aus der Kirche gleichbedeutend ist mit separari a corpore Christi, ab Jerusalem illa quae in coelo est[2]. So rücken Reich Gottes und Kirche für ihn ganz nahe zusammen, nur daß der Ausdruck regnum Dei mehr den göttlichen Gnadeninhalt, der Ausdruck Kirche mehr den menschlichen Organismus betont.

Andere haben es nicht in gleicher Weise verstanden, Unvereinbares zu vereinen — die Donatisten halten an der Bedingung persönlicher Reinheit, wenigstens für die Priester fest und geben dafür sogar die Einheit preis. Aus ihren Reihen hat Augustin starke Anregungen empfangen, gerade für seinen Kirchenbegriff hat er Wesentliches von Tyconius gelernt. Tyconius zieht freilich die Konsequenz der Scheidung der communio sanctorum von der Großkirche nur als eine letzte Ausflucht in der Erwartung des nahen Endes, sonst tritt er dafür ein, daß die wahre Kirche, die der Leib Christi und Wirkungsstätte des Geistes ist, sich nicht absondern, vielmehr in der Großkirche bleiben soll. Wohl ist es für die wahre Kirche »die schwerste Plage, daß sie im irdischen Jerusalem mit der äußeren Kirche zusammenweilen und brüderlich verkehren muß mit solchen, die in Wahrheit Glieder des Tieres aus dem Abgrunde sind«[3], aber um des Liebesgebots willen dürfen sie sich nicht absondern, und diese Leidenszeit in der Weltkirche ist für sie auch eine gute Schule in der Demut und Geduld[4]. In der katholischen Kirche sind die iusti und die hypocritae noch ungeschieden beieinander[5], die communio sanctorum ist eine unsichtbare himmlische Kirche[6], auf Erden Wirk-

muros lapidum aedificat structura vivorum. Vgl. expos. in Luc II 86 (s. S. 118 Anm. 2).

[1] de mysteriis c. 6 n. 30 (P. L. XVI, 415 Migne II 1, 332 E Bened.): omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium ungimur gratia spiritali. Vgl. de spir. sancto lib. III c. 20 n. 156 (P. L. XVI, 846 Migne II 1, 697 C Bened.)

[2] de poen. I 15 $_{78}$ (P. L. XVI, 510 Migne II 1, 410 F Bened.). de poen II 3 $_{14}$ (P. L. XVI, 521 Migne II 1, 419 D Bened.).

[3] Traugott Hahn, Tyconius-Studien, Leipzig 1900 S. 52 $_{1}$, s. Beatus 450 $_{22-31}$ 385 $_{14-20}$.

[4] Beatus 186 $_{8}$—187 $_{14}$. [5] Hahn S. 65.

[6] in ecclesia incarnationis Christi mysteria patefacta sunt, unde ostenditur ecclesia caelum esse (Ps.-Aug. hom. zu Apoc 11 $_{19}$, vgl. Beatus 402 $_{15-18}$, Hahn S. 64 $_{1}$).

lichkeit in den Menschen, die reinen Herzens sind[1], einst offenbar als Paradies, in dem die Gemeinde der Heiligen sich vereint[2]. Im Widerspruch mit diesem Gedankengang hält Tyconius nun aber daran fest, daß die sichtbare, hierarchisch verfaßte Kirche der Leib Christi ist, denn sie ist Heilsanstalt, verwaltet die Sakramente. Er sucht die Brücke zwischen beiden Vorstellungen in der Bezeichnung der Kirche als corpus Christi bipertitum, an dem die Guten und Bösen wie gesunde und kranke Glieder sind, oder — mit einem etwas abgewandelten Bilde — »die Bösen sind wie ein Geschwür im Leibe, von dem der Körper nur befreit wird, wenn es losbricht, es ist nicht der Körper, aber im Körper, und bereitet auch den gesunden Gliedern Schmerzen«[3]. Diesem doppelten Kirchenbegriff entspricht eine zwiefache Auffassung des Priestertums. Die Priester sind als Verwalter der Sakramente, als Amtsträger die Mittler des Heils und Stellvertreter Christi, sind es auch dann, wenn sie persönlich, in ihren Taten sich als Satansdiener erweisen[4]. Die Wirkungskraft des Sakraments ist also nicht irgendwie an die persönliche Heiligkeit des Sakramentsspenders geknüpft — hier geht Tyconius mit der Großkirche über Cyprian hinaus und schreibt den Priestern schon einen von der persönlichen Sittlichkeit unabhängigen Amtscharakter zu[5]. Aber zugleich sieht er klar die sittliche Verderbnis des Klerus und findet in ihr die Hauptquelle des geistlichen Todes, das Vorzeichen des nahen Endes. Er geht nicht so weit, wie die anderen Donatisten, die katholische Kirche überhaupt zu verurteilen — auch ein verderbter Klerus kann ja noch die objektiven Gnadengaben vermitteln, so kann es auch in der verderbten Kirche noch Heilige geben — aber in der afrikanischen Provinzialkirche ist die Sünde übermächtig geworden, hier ist es zur Scheidung gekommen, die wahre Kirche, d. h. die Donatisten[6] haben sich von der Teufelsherrschaft der Weltkirche getrennt; damit hat die Endzeit be-

[1] Aliud tabernaculum non sit Dei in terris quam innocentes manibus et mundo corde. (Beatus 56 $_{11-18}$, Hahn S. 64 $_{2}$.)

[2] Paradisus ecclesia est, quam nemo ingreditur, nisi qui Christum pura mente cognoverit et eius vestigia ex tota mente, toto corde, tota fortitudine imitaverit et proximum sicut se ipsum dilexerit. (Beatus 148 $_{20-24}$, Hahn S. 64 $_{2}$.)

[3] Hahn S. 66 und Anm. 1 (Beatus 181 $_{4-15}$). [4] Hahn S. 81.

[5] Hahn S. 82.

[6] Freilich deckt sich für Tyconius auch die Donatistenkirche noch nicht völlig mit der communio sanctorum, letztlich bleibt diese doch eine unsichtbare, nicht sicher umgrenzbare Größe.

gonnen, die Scheidung des Weizens von der Spreu; der Antichrist hat die katholische Kirche (Afrikas) zu seinem Werkzeug gemacht, im Donatismus sammelt sich die wahre Kirche[1]. In diesen Gedankengängen ist Augustin dem Tyconius nicht gefolgt, er stand der Reichskirche Konstantins nicht so negativ gegenüber — wohl aber hat er den doppelten Kirchenbegriff und gewisse Folgerungen daraus (aus der Auffassung der Kirche als Hierarchie den Amtscharakter der Priester, aus der Auffassung der Kirche als communio sanctorum den Gedanken der unsichtbaren Kirche, d. h. daß die wahre Kirche hier auf Erden sich nicht von der Weltkirche absondern darf) von ihm übernommen.

2. Die eschatologischen Vorstellungen: Die Einbürgerung der Kirche in der Welt und das Zurücktreten der eschatologischen Erwartung sind nur zwei Seiten ein und desselben Prozesses. Bei Tertullian fanden wir noch die leidenschaftliche Parusie-Erwartung, das sehnsüchtige Warten auf das Kommen des Reichs — »optamus maturius regnare et non diutius servire«[2]. Während die entwicklungsgeschichtlichen Anschauungen des Irenäus (das allmähliche Wachsen der Gottesherrschaft in der Menschheit) von Clemens und Origenes aufgenommen und fortgeführt werden, knüpft die Entwicklung im Abendland zunächst durchaus an Tertullian an, und erst Augustin kommt, mit infolge der geschichtlichen Ereignisse, zu einer mehr entwicklungsgeschichtlichen Eschatologie. Im III und IV Jh. hält man an den alten eschatologischen Vorstellungen fest, nur eins fehlt: die innere Leidenschaft der Erwartung! Die Vorstellungen sind nicht mehr beseelt von der ἀποκαραδοκία, dem sehnsüchtigen Harren, das ihnen bei Tertullian eigentlich erst Leben gab, sie sind zum toten Lehrstück geworden, in dem man ohne Gefahr sich ergehen und seiner Phantasie freien Lauf lassen kann. So ist es schon bei Hippolyt. In seiner Theologie haben die eschatologischen Vorstellungen zentrale Bedeutung, aber es ist auch ihr Schade, daß sie ihre Bedeutung in sich tragen und nicht erst von einem starken Gottesverhältnis aus empfangen. Eine phantasievolle Freude, sich die Zukunft auszumalen, beherrscht diese ausgeführte Lehre über Himmel und Hölle, Jenseits- und Zwischenzustand,

---

[1] Hahn S. 75 ff. Beatus 421 $_{10}$ ff. (Hahn S. 76). Beatus 432 $_{31-33}$ (Hahn S. 77). Beatus 472 $_{29}$—73 $_{15}$ (Hahn S. 94 $_{2}$.)

[2] Tert. de or. dom. c. 5, s. o. S. 70.

die sich in ihren Einzelzügen — bei manchen Besonderheiten[1] — an die Vorstellungen der Zeit anlehnt. Er berechnet den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi und findet, daß bis dahin noch eine Frist von dreihundert Jahren ist[2] — so hat es noch keine Gefahr, und um so ungehemmter kann die Phantasie sich die Herrlichkeiten des Reichs und (in grausiger Freude) die Schrecken des Höllenpfuhls ausmalen. Die treibenden Kräfte aber sind auch bei Hippolyt Unsterblichkeitssehnsucht und Hoffnung auf Lohn — das Reich Gottes ist Lohn für die Frommen, seine inhaltliche Bestimmung erhält der Begriff durch das Ideal der ἀφθαρσία[3].

Hippolyt wahrt wie Tertullian noch den urchristlichen Ernst der Gerichtserwartung — er bekämpft die Bußpraxis des Calixt — aber je mehr die Leidenschaftlichkeit der eschatologischen Hoffnungen schwindet, um so mehr wird auch der sittliche Ernst, der die Endzeitserwartungen trug, abgeschwächt und veräußerlicht Cyprians Eschatologie ist bestimmt durch den moralischen Charakter seiner gesamten Theologie. Der Abstufung in der ethischen Forderung, der Unterscheidung von consilia und praecepta, entspricht die Abstufung auch des Lohnes[4]. Das Gottes-

[1] Anders als Tertullian (s. S. 69, Anm. 6) bezeichnet Hippolyt das römische Weltreich als die Herrschaft des Antichrist (περὶ τοῦ Ἀντιχριστοῦ XXV S. 17 $_{15}$ ff. Achelis, IL S. 32 $_{3}$ ff. Achelis). An den chiliastischen Vorstellungen hält er fest, ohne sie streng von der Vorstellung vom ewigen Sabbat, dem Reich der Unsterblichkeit, zu trennen (Dan. comm. IV 23 $_{5}$ [Bonwetsch I S. 244 $_{2}$ ff.]): τὸ σάββατον τύπος ἐστὶν καὶ εἰκὼν τῆς μελλούσης βασιλείας τῶν ἁγίων, ἡνίκα συμβασιλεύσουσιν τῷ Χριστῷ, παραγινομένου αὐτοῦ ἀπ' οὐρανῶν ὡς [καὶ] Ἰωάννης ἐν τῇ Ἀποκαλύψει διηγεῖται. Vgl. IV 14 $_{3}$ S. 222 $_{6}$ ff. Bonwetsch zu Dan 7 $_{22}$: »καὶ τὴν [δὲ] βασιλείαν καθέξουσιν οἱ ἅγιοι« παραγινομένου λοιπὸν ἀπ' οὐρανοῦ τοῦ κριτοῦ τῶν κριτῶν καὶ τοῦ βασιλέως τῶν βασιλέων, ὃς μεταστήσει πᾶσαν τὴν τοῦ ἀντικειμένου ἀρχὴν καὶ δύναμιν καὶ καταφλέξει πάντας αἰωνίῳ πυρὶ κολάζων τοὺς ἀδίκους, τοῖς δὲ δούλοις αὐτοῦ προφήταις τε καὶ μάρτυσι καὶ πᾶσιν τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν δώσει τὸ αἰώνιον βασίλειον. Jedenfalls ist Hippolyts Chiliasmus ganz antijüdisch gefärbt; er berührt sich mit Marcion, wenn er die Wiederherstellung Israels, die Wiederaufrichtung des jüdischen Reichs und seines Tempels als Blendwerk des Antichrist vorhersagt (περὶ τοῦ Ἀντιχριστοῦ LIV S. 36 $_{5}$ ff. Achelis).

[2] Dan. comm. IV 23/24 (Bonwetsch I S. 240/8).

[3] elenchos X 34 $_{3}$ S. 292 $_{19}$ ff. Wendland: καὶ ταῦτα μὲν ἐκφεύξῃ θεὸν τὸν ὄντα διδαχθείς, ἕξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ, ⟨καὶ⟩ βασιλείαν οὐρανῶν ἀπολήψῃ, ὁ ἐν γῇ βιοὺς καὶ ἐπουράνιον βασιλέα ἐπιγνούς, ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ, οὐκ ἐπιθυμίαις ἢ πάθεσι καὶ νόσοις δουλούμενος.

[4] de hab. virg. 23 S. 203 $_{26}$ ff. Hartel zu Mt 19 $_{12}$: nec hoc iubet dominus sed hortatur, nec iugum necessitatis imponit, quando maneat voluntatis arbitrium liberum.

reich ist unser Lohn[1], die einen erlangen ihn sofort nach dem Tode und können durch mancherlei Verdienst, besonders Martyrium und Jungfräulichkeit[2], sich ihrer Seligkeit schon in diesem Leben vergewissern, die Jungfrauen sind schon jetzt den Engeln gleich[3], die Märtyrer herrschen schon jetzt, trotz ihrer körperlichen Fesseln, und sind dem Gericht entnommen[4] —, die anderen müssen erst durchs Fegefeuer hindurch, und ihr Los wird endgültig erst durch Christi Richterspruch entschieden[5]. Bedingung für den Eintritt ins Reich ist Rechtschaffenheit und Rechtgläubigkeit[6], ist die Erfüllung des Doppelgebots der Liebe und der Einheit[7]; wer

sed cum habitationes multas apud patrem suum dicat, melioris habitaculi hospitia demonstrat. habitacula ista meliora vos petitis, carnis desideria castrantes maioris gratiae praemium in caelestibus obtinetis. Vgl. de un. eccl. c. 15 S. 223 $_{26}$ ff. Hartel. c. 27 S. 233 $_{12}$ ff. Hartel.

[1] de hab. virg. 21 S. 202 $_{21}$ ff. Hartel — freilich, der Lohn ist unvergleichlich größer als die Arbeit, also doch wieder Gnadenlohn: si praemium pollicitationis attendas, minus est quod laboras. immortalitas perseveranti datur, perpetua vita promittitur, regnum Dominus pollicetur.

[2] ep. 76 $_{6}$ S. 832 $_{18}$ ff. Hartel.

[3] de hab. virg. 22 S. 203 $_{12}$ ff. Hartel: quod futuri sumus, iam vos esse coepistis. vos resurrectionis gloriam in isto saeculo iam tenetis . . . ., angelis Dei estis aequales. Vgl. ad Donatum c. 14 S. 15 $_{12}$ ff. Hartel: postquam auctorem suum caelum intuens anima cognovit, sole altior et hac omni terrena potestate sublimior id esse incipit, quod esse se credit.

[4] ep. 76 $_{7}$ S. 832 $_{24}$ ff. Hartel: Qui nunc vobis, dilectissimi fratres . . . triumphus in pectore, unumquemque vestrum stare ad promissum Dei praemium, de iudicii die esse securum, ambulare in metallo, captivo quidem corpore sed corde regnante, scire Christum secum esse praesentem, gaudentem tolerantia servorum suorum per vestigia et vias suas ad regna aeterna gradientium?

[5] ep. 55 $_{20}$ S. 638 $_{16}$ ff Hartel: aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in die iudicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari.

[6] de zelo et livore c. 18 S. 432 $_{5}$ ff. Hartel: paradisum cogita, quo Cain non redit, qui zelo fratrem peremit. cogita caeleste regnum, ad quod non nisi concordes atque unanimes Dominus admittit . . . cogita sub oculis nos Dei stare, spectante ac iudicante ipso conversationis ac vitae nostrae curricula decurrere, pervenire nos tunc demum posse, ut eum videre contingat, si ipsum nunc videntem delectemus actibus nostris, si nos dignos gratiae eius et indulgentiae praebeamus, si placituri semper in regno in hoc mundo ante placeamus. Testimonia III 69 S. 169 $_{16}$ f. Hartel: Non in sapientia mundi nec in eloquentia esse regnum Dei, sed in fide crucis et virtute conversationis.

[7] de cath. eccl. un. c. 15 S. 223 $_{17}$ ff. Hartel.

den geraden Weg der Kircheneinheit verläßt, kann nicht in das Reich Gottes kommen[1]. Gottes Herrschaft ist ewig, d. h. ohne Anfang und ohne Ende — wir aber warten der Zeit, wo wir mit Christus in seinem Reich herrschen werden[2]. Das Ende der Welt sieht Cyprian näher als Hippolyt — die sechstausend Jahre sind schon fast herum[3], die Spaltungen, die die Einheit der Kirche zerstören, sind ein Vorzeichen des hereinbrechenden Gerichts[4], und nur Gottes Geduld schiebt den Gerichtstag noch etwas hinaus[5] — an Stelle der glühenden Erwartung, wie sie noch Tertullian beseelte, ist die Furcht vor den Endzeitsschrecken getreten. Freilich weiß Cyprian dann auch wieder mit hohen Worten die himmlischen Freuden zu preisen[6], denen gegenüber die Leiden

---

[1] de cath. eccl. un. c. 14 S. 222 $_{8}$ ff. Hartel: esse martyr non potest, qui in ecclesia non est: ad regnum pervenire non poterit qui eam quae regnatura est dereliquit. Wer die Kirche verläßt, dem fehlt die caritas. (S. 222 $_{23}$) Haec (scil. caritas) enim semper in regno erit, haec in aeternum fraternitatis sibi cohaerentis unitate durabit. ad regnum caelorum non potest pervenire discordia, ad praemium Christi ... pertinere non poterit, qui dilectionem Christi perfida dissensione violavit. Vgl. ep. 60 $_{4}$ S. 694 $_{14}$ ff. Hartel: cum constet, si occisi eiusmodi (Schismatiker) extra ecclesiam fuerint, fidei coronam non esse, sed poenam potius esse perfidiae nec in domo Dei inter unanimes habitaturos esse quos videmus de pacifica et divina domo furore discordiae recessisse.

[2] de dom. or. 13 S. 275 $_{21}$ ff. Hartel: regnum etiam Dei repraesentari nobis petimus .. Nam Deus quando non regnat, aut apud eum quando incipit quod et semper fuit et esse non desinit? nostrum regnum petimus advenire a Deo nobis repromissum, Christi sanguine et passione quaesitum, ut qui in saeculo ante servivimus, postmodum Christo dominante regnemus. Der Gedanke des Origenes: Christus die αὐτοβασιλεία, findet sich übrigens auch bei Cyprian: de or. 13 S. 276 $_{2}$ ff. Hartel: potest vero, fratres dilectissimi, et ipse Christus esse regnum Dei quem venire cotidie cupimus, cuius adventus ut cito nobis repraesentetur optamus. Nam cum resurrectio ipse sit, quia in ipso resurgimus, sic et regnum Dei potest ipse intellegi, quia in illo regnaturi sumus.

[3] ad Fortun. praef. 2 S. 317 $_{21}$ ff. Hartel: sex milia annorum iam paene complentur, ex quo hominem diabolus impugnat.

[4] de un. c. 16 S. 224 $_{13}$ ff. Hartel: die Spaltungen als Vorzeichen des nahen occasus mundi; de mort. c. 2 S. 298 $_{7}$ ff. Hartel eine Pest als Zeichen dafür, daß: regnum Dei, fratres dilectissimi, esse coepit in proximo: praemium vitae et gaudium salutis aeternae et perpetua laetitia et possessio paradisi nuper amissa mundo transeunte iam veniunt ...; ad Demetr. c. 3 f.; ep. 58 $_{1}$ S. 656 $_{17}$ ff. Hartel.

[5] de bono pat. c. 4 S. 399 $_{13}$ ff. Hartel.

[6] de mortalitate c. 26 S. 313 $_{25}$ ff. Hartel: qualis illic caelestium regnorum voluptas sine timore moriendi et cum aeternitate vivendi quam summa et perpetua felicitas! ep. 6 $_{4}$ S. 484 $_{4}$ ff. Hartel: contemptu praesentium futura tantummodo cogitemus, fructum regni aeterni, complexum et osculum Domini, conspectum Dei. ep. 58 $_{10}$ S. 665 $_{10}$ ff. Hartel: quae erit gloria et quanta laetitia admitti ut Deum videas, honorari ut cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis aeternae gaudium capias, Abraham et Isaac et Iacob et patriarchas omnes et apostolos et prophetas et

der Endzeit leicht zu ertragen sind[1] — viel schlimmer als die Drangsale dieser Zeit wird das jüngste Gericht, dem niemand entgeht, der nicht mit dem Blute des Lammes gezeichnet ist[2], furchtbarer noch die ewige Qual der Verdammten, deren Anblick — grausamer Gedanke! — die Seligkeit der Geretteten noch erhöht; sie dürfen sich für die Pein der Verfolgung dadurch rächen, daß sie ewig die Leiden ihrer Verfolger schauen[3].

In den Grundzügen bilden diese Anschauungen Cyprians das Schema für die eschatologischen Vorstellungen der Folgezeit. Im Wesentlichen sind es zwei Punkte, in denen die weitere Entwicklung nicht an ihn anknüpft. Einmal behält sie die Millenniumsvorstellungen bei, und (zweitens) hat sich inzwischen das Verhältnis von Kirche und Staat geändert: Rom ist die Schützerin des Rechts und der Kirche geworden, der Bestand des römischen Reichs hält die Macht des Antichrist und den Anbruch der Endzeit auf[4]. Danach gestaltet sich das Bild von den Ereignissen der Endzeit für Lactanz folgendermaßen[5]: Nach dem Tode tritt für die Christen ein Zwischenzustand ein[6], während die Heiden sofort in das Feuer der Verdammnis kommen[7]. Mit der Wieder-

---

martyras salutare, cum iustis et Dei amicis in regno caelorum datae immortalitatis voluptate gaudere, sumere illic, quod nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit.

[1] ad Demetr. 18 S. 364 $_{2}$f. Hartel. c. 20; de mortalitate c. 5. c. 18 S. 308 $_{20}$ff. Hartel: quid ergo oramus et petimus ut adveniat regnum caelorum, si captivitas terrena delectat? quid precibus frequenter iteratis rogamus et poscimus ut adceleret dies regni, si maiora desideria et vota potiora sunt servire istic diabolo quam regnare cum Christo? c. 22 S. 311 $_{12}$ff. Hartel: Venturus ad Christi sedem, ad regnorum caelestium claritatem lugere non debet et plangere, sed potius . . . secundum fidem veri in profectione hac sua et translatione gaudere . . . c. 25.

[2] ad Demetr. c. 22 S. 366 $_{24}$ ff. Hartel. c. 24 S. 368 $_{16}$ff. Hartel.

[3] ad. Demetr. c. 24 S. 368 $_{19}$ ff. Hartel: spectabitur illic a nobis semper, qui hic nos spectavit ad tempus, et in persecutionibus factis oculorum crudelium brevis fructus perpetua visione pensabitur . . . vgl. ep. 37 $_{2}$ S. 577 $_{19}$ ff. Hartel.

[4] Zum 1. Mal begegnete uns diese Anschauung ja schon bei Tertullian (S. 69 Anm. 6) — inzwischen hat sie sich durchgesetzt. Lactanz inst. VII 15 $_{11}$ S. 632 $_{18}$ff. Brandt. inst. VII 25 $_{6}$ ff. S. 664 $_{18}$ff. Brandt.

[5] epit. c. 67, inst. VII.

[6] inst. VII 21 $_{7}$ S. 652 $_{9}$ ff. Brandt: nec tamen quisquam putet, animas post mortem protinus iudicari: omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus iudex meritorum faciat examen. L. lehnt hier die Scheidung der pii und impii gleich nach dem Tode ab — beide aber sind Christen und von den Heiden von vornherein geschieden!

[7] VII 20 $_{5}$ S. 649 $_{1}$ ff. Brandt.

kunft Christi verbindet sich die Auferstehung und das Gericht[1], aber nur für die Christen, die Heiden sind ja schon gerichtet[2]. Die gerechten Christen werden mit dem Anteil am tausendjährigen Reich belohnt[3], die anderen kommen ins Straffeuer, das je nach der Schwere ihrer Schuld ein ewiges Feuer ist oder nur ein Fegfeuer, in dem sie für die Seligkeit geläutert werden; auch die Gerechten müssen durch das Feuer hindurch, aber es kann ihnen nichts anhaben[4]. Auf das tausendjährige Reich folgt die allgemeine Totenauferstehung und die Welterneuerung, Gott richtet sein ewiges Reich auf, die Gottlosen aber werden nicht vernichtet, sondern bleiben verdammt zu ewiger Strafe[5]. Den Gedanken, daß die Seligkeit der Erlösten sich durch den Blick auf die Qual der Verdammten noch erhöht, will auch Lactanz nicht missen[6]. Die Berechnung der Weltzeit auf sechstausend Jahre behält er bei[7], aber auch für ihn ergibt sich genau wie seiner-

---

[1] VII 24 2 S. 658 10 ff. Brandt.

[2] VII 20 5 S. 649 1 ff. Brandt.

[3] Der Millenniumsvorstellung widmet Lactanz breite Ausführungen: Der Sabbat der Schöpfung deutet auf den Sabbat der Endzeit, das 1000jährige Reich (VII 14 11 S. 629 23 ff. Brandt). Wie der erste Adam am sechsten Tage erschaffen wurde, so wird auch am 6. Welttage, d. h. im 6. Jahrtausend (das mit Christi erstem Erscheinen begonnen hat) der neue Mensch geschaffen (VII 14 13 S. 630 6 ff. Brandt). Im erneuten Leibe stehen die Frommen zur 1000jährigen Herrschaft mit Christus auf Erden auf (VII 22 8 S. 654 2 ff. Brandt: — ut restituti rursus in vitam mille annis cum Deo regnent. deus enim veniet, ut orbe hoc ab omni tabe purgato redivivas iustorum animas corporibus innovatis ad sempiternam beatitudinem suscitet.) Im 1000jährigen Reich gibt es wiederum verschiedene Gruppen: VII 24 3. 4 S. 658 15 ff. Brandt: tum qui erunt in corporibus vivi, non morientur, sed per eosdem mille annos infinitam multitudinem generabunt et erit suboles eorum sancta et deo cara: qui autem ab inferis suscitabuntur, hi praeerunt viventibus velut iudices. (4) gentes vero non extinguentur omnino, sed quaedam relinquentur in victoriam dei, ut triumphentur a iustis ac subiugentur perpetuae servituti. — Diese civitas sancta (VII 24 6 S. 659 11 Brandt) wird geschildert in apokalyptischen Bildern als das Land des Lichtes ohne Finsternis, der wunderbaren Fruchtbarkeit, der ungeheuren Zeugungsfähigkeit (VII 24 3 s. o.), des ewigen Friedens: VII 24 15 S. 663 5 ff. Brandt: vivent itaque homines tranquillissimam et copiosissimam vitam et regnabunt cum deo pariter, reges gentium venient a finibus terrae cum donis ac muneribus, ut adorent et honorificent regem magnum . . .

[4] VII 21 3—7 S. 651 5 ff. Brandt.

[5] VII 26 5—6 S. 666 12 ff. Brandt.

[6] VII 26 7 S. 666 23 ff. Brandt: omnis turba impiorum pro suis facinoribus in conspectu angelorum atque iustorum perpetuo igni cremabitur in aeternum.

[7] VII 14 6 S. 628 24 ff. Brandt, vgl. epit. 65 8 S. 756 6 ff. Brandt.

zeit für Hippolyt ein Spielraum von etwa zweihundert Jahren[1] — so ist das viele Reden davon, daß das Ende der Zeiten nahe bevorstehe, so ernst nicht zu nehmen. Das Drama der Endzeit, die Herrschaft und Besiegung des Antichrist bei Christi Wiederkunft, seine Lösung am Ende des tausendjährigen Reichs, sein letzter Ansturm und seine endgültige Vertilgung wird ausführlich geschildert[2], ebenso malt Lactanz in lebhaften Farben, die er sich nicht nur von den Propheten, sondern vor allem aus Hermes Trismegistos, Hystaspes und den Sibyllinen leiht, die Schrecken der Endzeit[3]. — Neben diesem geschlossenen Gedankenkreis finden sich bei Lactanz doch auch schon Ansätze zu einer Vergegenwärtigung der Eschatologie: seit die Kirche Reichskirche geworden ist, die Religion aus einer verfolgten oder höchstens geduldeten zu einer staatlich anerkannten Macht, liegt es nahe, die Herrschaft Christi nicht erst in der Zukunft zu suchen, sondern schon gegenwärtig wirksam zu sehen[4] — mit dem ersten Erscheinen Christi auf Erden hat eine Art goldenes Zeitalter der Gerechtigkeit und des Dienstes Gottes schon begonnen, freilich nur ansatzweise, denn noch besteht der Gegensatz zwischen Gut und Böse — erst mit seiner Überwindung kommt die Gottesherrschaft zur Vollendung[5]. Obgleich Lactanz auf die chiliastischen Vorstellungen solchen Wert legt, hängt sein Blick doch keineswegs an den sinnlichen Zukunftsanschauungen — im Gegenteil, als einzigen Lohn, der unser im Jenseits wartet, bezeichnet er die Unsterblichkeit — der unsichtbare Gott kann nur mit unsichtbaren Gaben lohnen[6] — Unsterblichkeit, das ist höchstes Gut und

[1] VII 25 $_3$ ff.: Die Gelehrten variieren in der Berechnung der Jahre bis zum Weltende — omnis tamen exspectatio non amplius quam ducentorum videtur annorum (S. 664 $_{17}$ f. Brandt). Und solange Rom noch steht, ist ja nichts zu befürchten: VII 25 $_6$ S. 664 $_{19}$ f. Brandt: incolumi urbe Roma nihil istius videtur esse metuendum.

[2] VII 16 ff. VII 26.

[3] epit. c. 66. c. 68.

[4] IV 12 $_{19-21}$ S. 315 $_2$ ff. Brandt.

[5] V 7 $_2$(ff.) S. 419 $_{12}$ ff. Brandt: rediit ergo species illius aurei temporis et reddita quidem terrae . . . V 7 $_{10}$ S. 420 $_{21}$ ff. Brandt: . . . . ut quamvis sit hominibus missa iustitia, tamen aureum saeculum non esse dicatur, quia malum non sustulit, ut retineret diversitatem (den Gegensatz von Gut und Böse) quae sacramentum divinae religionis continet sola.

[6] epit. 64 $_7$ S. 754 $_1$ ff. Brandt: colendus est igitur deus, ut per religionem, quae eadem iustitia est, accipiat homo a Deo immortalitatem, nec est ullum aliud praemium piae mentis: quae si est invisibilis, non potest ab invisibili Deo nisi invisibili mercede donari.

eigentlicher Inhalt des Gottesreichs[1], und die ewige Verdammnis besteht letztlich in der Geschiedenheit von Christus[2].

So ist die Millenniumsvorstellung eigentlich nur noch ein Stück alter Tradition, das man nicht fahren lassen will, das aber seine innere Bedeutung längst verloren hat. Der Hauptgrund für die Beibehaltung ist wohl in dem kanonischen Ansehen, das die Johannes-Apokalypse im Abendlande genießt, zu sehen. Einen Einblick in das Ringen mit dem Problem der Apokalypsen-Auslegung gibt uns der Kommentar Victorins von Pettau aus dem Ende des III Jh. Er hält an dem alten Aufriß der Endzeitserwartungen fest und weiß sie auch mit Leben zu erfüllen; Bousset urteilt über ihn: »der die Apokalypse beherrschenden Stimmung ist Victorin der Märtyrer noch congenial, er lebte selbst noch in der Erwartung des ganz nahen Endes«[3]. Das Bild gestaltet sich ihm etwa so: Elias und Jeremias werden wieder erscheinen und dreieinhalb Jahre predigen[4], darauf folgt die ebenso lange Herrschaft des Antichrist, der mit der Wiederkunft Christi ein Ende gemacht wird, — an der ersten Auferstehung zum tausendjährigen Reich sind vor allem die Hundertvierundvierzigtausend beteiligt, das sind die Juden, die sich in der letzten Zeit noch zu Christus bekehrt haben[5]. Das tausendjährige Reich wird ausführlich und realistisch geschildert, aber durchaus nicht in sinnlichen Farben[6]. Auf das Millennium folgt dann, im üblichen

---

[1] IV 4_5 S. 282_{21} f. Brandt: immortalitatem, quae est regni caelestis hereditas, id est summum bonum. Vgl. III 9_1. Wie sich diese negative Wertung der Leiblichkeit (vgl. auch III 12_{34}) mit dem Gedanken der leiblichen Auferstehung (VII 22_8 23_1 VII 21_3 ff.) vereinigen läßt, wird nicht ganz klar. Jedenfalls handelt es sich um einen geistlichen, engelgleichen Leib — von allen sinnlichen Vorstellungen rückt Lactanz ab.

[2] IV 4_5 S. 282_{28} ff. Brandt: neque cultores deorum poenam sempiternae mortis effugient, quae est animadversio domini adversus fugitivos suae maiestatis ac nominis.

[3] Bousset, Die Offenbarung Johannis, in Meyers Kommentar zum Neuen Testament XVI [6], 1906, S. 55.

[4] c. VII zu Apoc 7_2 S. 81 f. Haußleiter. c. XI 2. 3. S. 97 f. Haußleiter.

[5] c. XII 4 S. 112_1 ff. Haußleiter. XX 1 S. 140_5 ff. Haußleiter. Mit den Juden vereinen sich im 1000jährigen Reich die treuen Bekenner XXI 4 S. 152_7 ff. Haußleiter: in eodem regno inveniet integram fidem servantes, quos dicit »stetisse supra mare vitreum, habentes citharas et fialas«, i. e. super baptismum suum stabiliter constitisse et confessionem suam in ore habentes ibi exultatores.

[6] c. XIX. c. XXI 1—2 (S. 148_7 ff. Haußleiter) ceterum dicitur »civitas« omnis illa provinciarum orientalium regio promissa patriarchae Abrahae ..... has igitur provincias universas aequari et mundari in adventum domini et claritate »descendente

Schema, die nochmalige Entfesselung des Satans, die endgültige Vernichtung der Heiden, die zweite Auferstehung und das allgemeine Gericht[1]. Aber Victorins Kommentar bedeutet doch einen Fortschritt gegenüber der vorhergehenden Zeit, einmal für die Exegese — Victorin hat gesehen, daß die Apokalypse nicht eine zeitliche Folge von Ereignissen schildert, sondern daß die gleichen Vorgänge in den Bildern der Siegel, Posaunen, Zornesschalen wiederholt dargestellt werden[2] — wichtiger ist für uns, daß neben der endgeschichtlichen Deutung in einzelnen Zügen doch schon eine zeitgeschichtliche Auslegung Platz findet: die Entrückung des Kindes Apoc 12_5 wird auf Christi Himmelfahrt gedeutet[3]; das erste Siegel ist bereits eröffnet, die Endzeit hat mit der Himmelfahrt Jesu und der Ausgießung des Geistes begonnen[4]; auch die sieben Häupter (Apoc $17_{9\,\text{ff.}}$) werden zeitgeschichtlich gedeutet — der sechste Herrscher ist Domitian, der siebente Nerva, und der achte Nero, der als Antichrist am Ende der Tage wiederkehren wird[5]. Zum Teil tritt auch die kirchengeschichtliche Bedeutung neben die apokalyptische: Apoc 11_2 wird angewandt auf den Ausschluß gewisser Leute aus der Kirche, und dann erst folgt eine Auslegung auf die Vorgänge der Endzeit[6], und in das an sich ganz realistische Zukunftsbild verirrt sich doch einmal ein symbolischer Zug: die mannigfache Ver-

---

de caelo tamquam nebula« superfluente lumine claritatem solis et de insuper in circuitu contegi manifestum est. XXI 5 S. $152_{12\,\text{ff.}}$ Haußleiter: im 1000jährigen Reich findet Jesu Wort, daß den Jüngern alle Opfer hundertfältig vergolten werden sollen, Mt 19_{29}, seine Erfüllung.

[1] c. XX 1. 2 S. 138 ff. Haußleiter.

[2] c. VIII 2 S. $84_{14\,\text{ff.}}$ Haußleiter. XI 5 S. $104_{3\,\text{ff.}}$ Haußleiter.

[3] c. XII 3 S. $108_{9\,\text{ff.}}$ Haußleiter.

[4] VI 1 zu Apoc $6_{1.2}$ S. $68_{3\,\text{ff.}}$ Haußleiter: postquam ascendit in caelis dominus noster, aperuit universa et emisit spiritum sanctum, cuius verba per praedicatores tamquam sagittae ad cor hominum pergerent et vincerent incredulitatem ..... ergo equus albus verbum praedicationis cum spiritu sancto in orbem missum. Vgl. auch XI 1 zu Apoc 11_1 S. $94_{5\,\text{ff.}}$ Haußleiter, das gedeutet wird auf die potestas, quam dimissus (scil. Joh. von Patmos) postea exhibuit ecclesiis. nam et evangelium postea conscripsit.

[5] c. (XIII u.) XVII$_2$ S. 118 Haußleiter; c. XIII (u. XVII)$_3$ S. $120_{7\,\text{ff.}}$ Haußleiter.

[6] XI 2 zu Apoc $11_{2.3}$ S. $96_{15\,\text{ff.}}$ Haußleiter: hos tales non necessarios eici iussit de ecclesia. »quia data est«, inquit, »calcari ⟨a⟩ gentibus«, id est huiusmodi homines aut a gentibus aut cum gentibus conculcari. deinde repetit de novissimi temporis ruina et excidio et ait: vs. 2b. 3.

schiedenheit der Steine (Apoc 21 $_{18-20}$) bedeutet die mancherlei Stufen des Glaubens, und die niemals verschlossenen Perlentore deutet Victorin auf die nie sich uns verschließende Gottesgnade[1].

Während die alten apokalyptischen Vorstellungen in der Volksfrömmigkeit noch länger lebendig bleiben — aus ihr schöpfen das carmen apologeticum und die instructiones Commodians — geht im allgemeinen die Tendenz doch auf eine stärkere Vergeistigung der Eschatologie. So faßt Hieronymus in seiner Rezension des Apokalypsen-Kommentars Victorins die Schilderungen der johanneischen Offenbarung nur noch als Gleichnisse für Vorgänge in der Seele des Menschen; die Schwierigkeiten der 1000-Zahl löst er durch eine eigentümliche Zahlensymbolik — sein Interesse hängt allein an dem ewigen Gottesreich[2]. In ähnlicher Weise sind auch bei Ambrosius die eschatologischen Vorstellungen von allen sinnlichen Zügen entkleidet[3]. Er behält die Vorstellungen von der zweifachen Auferstehung und dem letzten Gericht, von der Wiederkunft Christi und dem Reich des Antichrist bei, aber im Vordergrund steht für ihn die Lehre von der individuellen Vollendung des Menschen nach dem Tode, und hier steht er in seinen Anschauungen stark unter dem Einfluß der orientalischen Theologie, besonders des Origenes. Von ihm hat er die Lehre vom Fegfeuer als einem Reinigungsfeuer geistiger Art übernommen[4] — durch dieses Feuer müssen alle Menschen nach dem Tode hindurch[5]. Nur wenige Gerechte kommen ohne Schaden hindurch und gelangen sofort ins Paradies, ebenso kommen die Ungläubigen, die Nichtchristen, sofort an den endgültigen Ort der Vergeltung, die sündigen Christen aber werden im Fegfeuer gereinigt und bleiben dann in besonderen habitacula oder promptuaria im Paradiese bis zum Endgericht — die Gerechten dagegen steigen sofort in allmählichem Fortschritt (processus = προκοπή) aus dem Paradies bis zum siebenten Himmel hinauf. So unterscheidet Ambrosius das primum regnum caelorum, zu dem die Gerechten sofort nach dem Tode gelangen, von dem

[1] XXI 6 S. 154 Haußleiter.

[2] Abgedruckt bei Haußleiter (Victorin), s. besonders XX 1. 2 u. XXI 1.

[3] Vgl. zum folgenden Niederhuber, Die Eschatologie des heiligen Ambrosius, 1907 (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte VI 3).

[4] Vgl. Harnack, Dogmengeschichte II [4] S. 67 $_{1}$.

[5] expos. in Ps. 118, serm. 20 $_{12-13}$ S. 450 $_{27}$ ff. Petschenig.

secundum regnum, in dem sie nach der allgemeinen Totenauferstehung mit Christus herrschen werden[1]. Die ganz schweren Sünder kommen wie die Ungläubigen ins infernum, aber nicht endgültig — schließlich, unter Umständen nach furchtbaren Strafen werden alle Getauften gerettet[2] — so beschränkt Ambrosius den Gedanken der ἀποκατάστασις πάντων auf die Christen! Dieser ganze Anschauungskreis wird beherrscht von dem Leitgedanken der Entwicklung: durch den Geist sind wir schon jetzt Glieder des Reichs[3], schon jetzt herrscht Christus inwendig in uns[4] — das Reich Gottes wird der Vergebung der Sünden gleichgesetzt[5] — und die Vollendung im Jenseits ist nur »die volle innere Auswirkung und äußere Entfaltung des Vollendungszustandes der Gerechten im Diesseits«[6] — das secundum regnum aber ist das Ziel der Entwicklung, da die Gotteskinder alle zu der ihnen bestimmten Vollendung gelangt sind und Christus das Reich dem Vater übergibt[7]. Und wie das Gottesreich nicht erst am Ende der Zeiten erwartet wird, sondern ein ewiges und immerwährendes Reich

[1] expos. evang. Luc V 61 (Schenkl IV S. 206 $_{13}$): primum ergo regnum caelorum sanctis propositum est in absolutione corporis, secundum regnum caelorum est post resurrectionem esse cum Christo. ep. 71 $_{8-9}$ Migne II 1, 1070 D Bened. ($_8$: ut per paradisum ad regnum perveniatur, non per regnum ad paradisum). Hiernach scheint es, als ob die verschiedenen Himmel verschiedene Stufen der Seligkeit bedeuten, zu denen die einzelnen je nach Verdienst gelangen. Die 7 Stufen der Seligkeit werden im Anschluß an die Esra-Apokalypse ausführlich geschildert de bono mortis 11 $_{48}$, ich zitiere nur den Satz I S. 744 $_{13}$ff. Schenkl: erit igitur ordo diversus claritatis et gloriae, sicut erit ordo meritorum. Processus quoque ordinum processum exprimit claritatis. Vgl. explanatio psalmi 38 $_{17}$ S. 197 $_{9}$ff. Petschenig.

[2] S. Niederhuber S. 247 f. — expos. in Ps. 118 serm. 22 $_{26}$ S. 501 $_{27}$ ff. Petschenig.

[3] de mysteriis 6 n. 30 Migne II 1, 332 E Bened.: omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium ungimur gratia spiritali. Vgl. de sacram. V 4 n. 22 Migne II 1, 378 A Bened.: tunc venit regnum Dei, quando eius estis gratiam consecuti.

[4] Luc 17 $_{21}$ spielt eine große Rolle in der Reich-Gottes-Anschauung des Ambrosius, z. B. de fide V 12, 147 Migne II, 1 576 Bened.; expos. in Luc V 112 (Schenkl IV S. 228 $_{10}$ ff.). (Vgl. auch ep. 29 n. 20 Migne II 1, 909 Bened., wo die Vorstellung von dem Gottesstaat, in den die Frommen eingehen, übergleitet in die andere, daß die Seelen der Frommen Gottes tabernaculum sind, in dem er wohnt.)

[5] de poen. I 15 $_{88}$ Migne II 1, 412 B Bened.: siquidem regnum caelorum est peccatoris redemptio. Vgl. in ep. ad Rom. c. 5 Migne II 2 58/59 Bened. zu Rö 5 $_{20-21}$: Dei enim regnum est gratia regnante .. in ep. ad Rm c. 6 zu Rm 6 $_1$ Migne II 2, 59 Bened.

[6] Niederhuber, Eschatol. des Ambr. S. 89, vgl. de fide V 12 $_{146}$ f. Migne II 1, 576 Bened.

[7] expos. ev. Luc V 61 (Schenkl IV S. 206), de fide V 12 $_{146}$ f.

ist[1], das seinen Anfang hat im ewigen Ratschluß Gottes vor aller Zeit, das in Christus erschienen ist und in der Kirche sich ausbreitet[2], bis es einst bei der Wiederkunft Christi sich vollendet als regnum pacificum toto orbe diffusum[3], ein Reich, das die vollendeten Gerechten und die himmlischen Heerscharen verbindet mit den Gläubigen auf Erden und mit denen, die im Fegfeuer geläutert werden[4], — so ist auch das Reich des Antichrist für Ambrosius aus einer endgeschichtlichen zu einer weltgeschichtlichen Macht geworden, auch er sieht die Geschichte, ähnlich wie Augustin, unter dem Gesichtspunkt des Kampfes der zwei Reiche, Satans Reich und Gottes Reich, die sich verkörpern in Israel, dem Gottesvolk, und der Kirche auf der einen Seite, und den heidnischen Weltreichen auf der anderen Seite — den ersten Stoß hat das Reich des Antichrist im Leben und Tode Christi erhalten, endgültig wird es fallen bei seiner Wiederkunft[5].

Den entscheidenden Schritt aber in der Auflösung der Eschatologie durch die geschichtliche Betrachtungsweise tut vor Augustin Tyconius. Auch er sieht in der Geschichte das Ringen des Gottesreichs und des Satansreichs — beide wachsen nebeneinander ungeschieden[6]. Man kann in der Geschichte der Gottesherrschaft auf Erden verschiedene Perioden unterscheiden: 1. die Zeit der natürlichen Religion und Sittlichkeit (Abraham), 2. die Zeit des Gesetzes, 3. die Zeit seit dem Erscheinen Christi — und — das ist der überraschende Gedanke des Tyconius — diese letzte Periode fällt zusammen mit dem tausendjährigen Reich. Das Millennium, das Tyconius — nach Apoc 12_6 — auf 350 Jahre berechnet[7], ist die Zeit von Christi Tod bis zu seiner Wieder-

[1] de Abr. II 9_{66} (Schenkl I S. 621_{19} ff.).

[2] expos. in Ps. 118 serm. I 4_2 S. 7_1 ff. Petschenig; serm. I 16_2 S. 16_{12} ff. Petschenig.

[3] explan. Ps. 40 n. 37_3 S. 255_{13} f. Petschenig, vgl. Niederhuber, Reich Gottes bei Ambr. S. 79. S.218: »Die eine Kirche ist es, die auf Erden durch die verschiedenen Heilsepochen und Heilsstadien schreitet, um mehr und mehr aus den Existenzbedingungen des Diesseits in den Vollendungszustand des Jenseits einzugehn«.

[4] ep. 76 n. 13 (Migne II 1, 1088 Bened.)

[5] S. Niederhuber, Reich Gottes bei Ambr. S. 49. 50 ff. 60.

[6] Beatus 507_{15-33} (Hahn S. 29). Der civitas diaboli (geschildert bei Beatus 510 Hahn S. 25) steht die civitas dei, verkörpert in der Kirche, gegenüber: quae enim accepit in Christo omnem potestatem in caelo et in terra, cum resurgeret, ipsa (scil. ecclesia) accepit usque in finem per baptismum resurgens, et Christo semper adhaerens . . . (Beatus 290_7—291 Hahn S. 35).

[7] Beatus 412_2 ff. Hahn S. 79, vgl. Beatus 423_{11-37} Hahn S. 87/8.

kunft — die Zahl 1000 ist nur Gleichnis für einen festumgrenzten Zeitraum im Gegensatz zur Ewigkeit[1]. Tyconius selbst ist noch durchaus eschatologisch eingestellt, er erwartet das Ende ganz nahe, aber ein großer Teil der eschatologischen Erwartung ist doch von ihm umgedeutet in historisches Geschehen. Er unterscheidet zwei Auferstehungen, aber die erste ist die geistliche Auferstehung der Seele, die der Sünde stirbt — »die civitas Dei kommt zustande durch die erste Auferstehung in Taufe und Buße, oder Sündenvergebung und Wiedergeburt«[2]. Die einzelnen Züge des Endzeitbildes brauchen uns hier nicht zu beschäftigen, sie haben auf die Folgezeit nicht gewirkt, weil die Voraussetzung, daß das achte Haupt der Apokalypse die Weltkirche sei[3], abgelehnt wird — eine Vorstellung aber hat Augustin noch von ihm übernommen: die Bindung des Satans während der Zeit des Millenniums (Apoc 20) wird von ihm auf die Bindung in den Herzen der Bösen gedeutet — am Ende dieser Zeit aber wird der Satan noch einmal gelöst. »Der Abgrund, d. h. der bisher gebundene Herzenshochmut der Menschheit wird sich öffnen und wird ohne irgendeine Furcht oder Scheu zu sündigen sich offenbaren, dem eigenen Willen und dem des Teufels folgen«[4].

Das Wesentliche aber ist, daß Tyconius das Interesse von den eschatologischen Phantasien fortleitet auf die Geschichte als den Kampf der zwei Mächte, civitas Dei und civitas diaboli[5].

3. Das Lebensideal: Werfen wir schließlich noch einen Blick auf das Lebensideal, die sittliche Haltung in der Kirche seit Cyprian, so kann es sich dabei großenteils nur um Folgerungen aus schon Gesagtem handeln — die Gestaltung der Hoffnung ist ja stets bestimmt durch die gegenwärtige Lage, und auch in der Entwicklung des Kirchenbegriffs sahen wir die Auswirkung praktischer Notwendigkeiten. Das Reich Gottes winkt dem Frommen als Lohn[6] — Lohnstreben und Verdienstgedanke beherrschen die Vorstellungen[7]. Die Bedeutung der Gnade ist

[1] Beatus 533 $_{24}$—536 $_{21}$ Hahn S. 28/29.

[2] Hahn S. 27, vgl. S. 28 und das Zitat unter [1].

[3] Beatus 421 $_{10}$ ff. Hahn S. 76, Beatus 432 $_{31}$ ff. Hahn S. 77, Beatus 472 $_{29}$—73 $_{15}$ Hahn S. 94 $_{2}$.

[4] Hahn S. 91 nach Beatus 372 $_{6}$—$_{16}$.

[5] Hahn S. 95: »Tyconius wurzelt in der Gegenwart, eschatologische Zukunftsträume liegen ihm fern«.

[6] Cyprian de hab. virg. 21 S. 202 $_{21}$ ff. Hartel. de zelo et livore 18 (s. S. 123 $_{1}$).

[7] Cyprian ep. 62 $_{3}$ S. 699 $_{6}$ ff. Hartel.

beschränkt auf die Sündenvergebung in der Taufe[1], danach aber, im Christenleben, liegt alles an des Menschen Aktivität, an den guten Werken[2]. Festhalten an der reinen Lehre und sittlicher Wandel — so faßt Cyprian einmal das Lebensideal für die Märtyrer zusammen[3], und dazu können wir fügen: die Treue zur einen Kirche als der Mutter der Gläubigen[4]. Wohl betont Cyprian noch den Ernst der Buße und dringt auf eine wirkliche innere Reue, aber daneben legt er doch großen Wert auf die satisfactiones, zu denen auch die Gebete gerechnet werden[5], und auf die Wirkung des Sakraments[6]. Das Verhältnis zu Gott ist gleichsam ein Handelsvertrag, wir haben jeder bei ihm unser Konto von guten Werken[7]. Und ebenso ist die Stellung zu Christus hervorragend ethisch bestimmt, durch den Gedanken der imitatio Christi[8]. Dabei hält Cyprian keineswegs, wie Tertullian es noch tat, an der Absolutheit der sittlichen Forderung fest — nicht nur, daß er zwischen consilia und praecepta scheidet[9], er nimmt auch den Sündern gegenüber einen möglichst weitherzigen Standpunkt ein — nicht die absolute Forderung Gottes, sondern die praktischen Notwendigkeiten der Kirche sind dabei entscheidend[10]. Diese Anschauungen sind so »praktisch«, daß sie die Folgezeit durchaus beherrschen. Lactanz bringt kaum etwas Neues hinzu. Er bringt seine Moral unter dem Gedanken der zwei Wege, zwischen denen uns die Wahl gelassen ist[11]. Es ist selbstverständlich, daß niemand

---

[1] ad Donatum c. 5 S. 7 $_{5}$ ff. Hartel. ep. 73 $_{12}$ S. 786 $_{22}$ ff. Hartel.

[2] de op. et eleemos. 2 S. 374 $_{3}$ ff. Hartel; ep. 69 $_{14}$ S. 763 $_{21}$ ff. Hartel. de op. et eleemos. c. 9 S. 381 $_{11}$ ff. Hartel zu Mt 6 $_{31}$ ff.: eos dominus, cum iudicii dies venerit, ad percipiendum regnum dicit admitti qui fuerint in ecclesia eius operati. Vgl. c. 26.

[3] ep. 37 $_{4}$ S. 579 $_{10}$ Hartel: . . . disciplinam cum virtute iunxistis.

[4] ep. 52 $_{1}$ S. 617 $_{12}$ ff. Hartel, de un. eccl. 14 S. 222 $_{23}$ ff. Hartel.

[5] de lapsis 35. 36 — die Gebete der Märtyrer werden dem reuigen Sünder »angerechnet« (S. 263 $_{25}$ ff. Hartel), der Ansatz zur Lehre von den überschüssigen guten Werken. — Vgl. auch de domin. or. 32. 33.

[6] ep. 73 $_{12}$. [7] de op. et eleem. 9 (S. 380 $_{16}$ ff. $_{26}$ ff. Hartel).

[8] ep. 58 $_{1}$ S. 657 $_{4}$ f. Hartel.

[9] de hab. virg. 23 S. 203 $_{26}$ ff. Hartel, de un. 15 S. 223 $_{27}$ Hartel, de un. 27 S. 233 $_{13}$ Hartel.

[10] ep. 55 $_{16-17}$ (Die Kirche muß (!) milde sein gegenüber den Gefallenen, sonst gehen sie zu den Häretikern über). ep. 55 $_{20}$: Durch die Aufnahme der lapsi wird der Wert des Martyriums nicht gemindert, »nam et moechis a nobis poenitentiae tempus conceditur et pax datur« (S. 638 $_{11}$ f. Hartel).

[11] epit. 54 $_{3}$ inst. VI $_{3}$ f..

die Buße entbehren kann[1], die Versuchlichkeit des Fleisches ist so groß, daß überhaupt keiner gerettet würde, wenn Gott nicht große Geduld hätte[2]. Diese Sätze bezeugen nicht eine paulinische Sündenerkenntnis, sondern vielmehr die Relativierung der sittlichen Maßstäbe. Religion ist iustitia, d. i. Rechtschaffenheit[3] — es ist der Sinn des Lebens, daß wir Gott dienen, Gerechtigkeit üben[4], aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um unserer Seligkeit willen[5]. Wissen schafft Tugend, Tugend aber schafft Glück[6]. Der Eudämonismus beherrscht die Frömmigkeit[7]. Freilich überwindet Lactanz den eudämonistischen Ansatz dann doch wieder mit dem Gedanken, daß höchste Seligkeit darin besteht, Gott zu dienen — so kann er sein Lebensideal dahin zusammenfassen: idcirco mundus factus est, ut nascamur: ideo nascimur, ut adgnoscamus factorem mundi ac nostri Deum: ideo agnoscimus, ut colamus: ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus Dei constat: ideo praemio immortalitatis adficimur, ut similes angelis effecti summo patri ac Domino in perpetuum serviamus et simus aeternum Deo regnum[8].

Dafür, daß die Frömmigkeit dieser Zeit nicht aufgeht im Streben nach Glück und Lohn, mag noch einmal Ambrosius den Beweis liefern. Ist auch kaum ein direkter Einfluß seiner Schriften auf Augustin festzustellen, so war es doch von ungeheurer Bedeutung für Augustin, einen Mann wie ihn führend in der Kirche tätig zu sehen. Des Ambrosius Frömmigkeit hat freilich viel stärkere Anregungen vom Osten, von den Alexandrinern empfangen, als von der abendländischen Theologie. In der Verbindung mystischer Züge mit einem tiefen sittlichen Ernst erinnert er an Clemens und das morgenländische Mönchtum. Auch für ihn ist neben Lc 17 21 das Matthäuswort von den βιασταὶ τῆς

---

[1] epit. 62 2 S. 749 9 f. Brandt: nemo esse tam iustus potest, ut numquam sit ei paenitentia necessaria.

[2] de ira dei 20 5 S. 120 7 ff. Brandt (II 1).

[3] epit. 64 7 S. 754 1 Brandt.

[4] inst. III 9 15 S. 201 6 f. Brandt: servire autem deo nihil aliud est quam bonis operibus tueri et conservare iustitiam.

[5] inst. III 12 13.

[6] inst. III 12 29 S. 211 14 ff. Brandt: alterum sine altero nihil valet: ex scientia enim virtus, ex virtute summum bonum nascitur.

[7] inst. VII 1 3 VI 4 9 VII 5 15.

[8] inst. VII 6 1 S. 603 2 ff. Brandt, vgl. epit. 64 1.

βασιλείας besonders wichtig. Man muß es sich etwas kosten lassen, um des Reiches teilhaft zu werden — aber nun nicht an ethischen Leistungen, als Vorbilder werden vielmehr die publicani et peccatores genannt, das blutflüssige Weib, die Frau aus Syrophönizien, die große Sünderin. Durch Glauben und Gebet reißen wir das Reich an uns, und dies Reich ist nichts anderes als Christus selbst: regnum coelorum non nisi Christus est, qui regnat in coelis[1]. Wenn er auch die katholische Verdienstlehre nicht überwindet, vielmehr die Unterscheidung der pflichtmäßigen und der außerordentlichen Werke (Martyrium, Virginität, Fasten) beibehält, so weiß er doch um eine tiefere Begründung der Ethik: höchste Freiheit ist es, Christus zu dienen![2] Und ebenso bleibt er in dem Schema des Eudämonismus und des Lohngedankens, und sprengt es doch, wenn er den Lohn allein in der »communicatio gratiae caelestis et vitae« oder in der visio Dei sieht[3].

Tiefer noch als bei Ambrosius, vielleicht am tiefsten in dieser voraugustinischen Zeit finden wir ein Verständnis für das Ursprüngliche und Wesentliche der christlichen Religion, für das sola gratia und sola fide, bei Tyconius. Während wir in seinem Apokalypsen-Kommentar die allgemeinen katholischen Anschauungen wiederfinden, die Betonung der sakramentalen Wirkung der Gnade und die Bedingtheit der göttlichen Barmherzigkeit durch des Menschen gute Werke[4], gibt er im liber regularum[5] ganz paulinische Gedanken über Glaubensgerechtigkeit und wahre Sittlichkeit. Sittlich ist nur, was aus freier Liebe zum Guten geschieht. In der Erkenntnis seiner Unfähigkeit, in diesem Sinne

[1] sermo II de natali Domini veniente (besonders Absatz 3), Migne II 2, 392 Bened. Vgl. expos. in Luc V 111 ff. (Schenkl IV S. 227 ff.) besonders V 114—117: didicisti quemadmodum regnum caeleste rapiatur. cogamus igitur et nos, diripiamus illud: nemo enim nisi festinans pascha manducat. sed quae ista est, quae rapit regnum? ... illa, de qua dicitur: magna est fides tua ... (Mt 15 28) ecce rapuit quae quod voluit impetravit, quod rogavit extorsit ... 115: regnum meum Christus est .... (117: rapitur ergo regnum caelorum, cum Christus a domesticis denegatur, a gentibus adoratur; rapitur cum ab illis repudiatur, colitur a nobis; rapitur cum per hereditatem non agnoscitur, per adoptionem adquiritur.) Vgl. auch explan. psalmi 43, 36 S. 288 19 ff. Petschenig, expos. Luc VI 17 (Schenkl IV S. 238 15 ff.).

[2] de Jacob I 3 12 (Schenkl II S. 12 1 ff.).

[3] expos. Luc X 49 (Schenkl IV S. 474 7 ff.), vgl. ep. 35 n. 13 (Migne II 1, 927/8 Bened.), expos. in Ps. 118 serm. 8 11 (S. 156 1 Petschenig): ipse (scil. deus) est utique merces perfecta virtutum.

[4] Beatus 485 10—16 (Hahn S. 44 1), vgl. Hahn S. 42 ff.

[5] Regularum liber III: de promissis et lege, Hahn S. 31—42.

Gottes Gesetz zu erfüllen, flüchtet sich der Mensch in Gottes Barmherzigkeit — so versteht Tyconius den Glauben wieder als fiducia, als Bewegung des Willens auf Gott hin, und dann als Kraft zur Überwindung der Sünde, nicht so, daß der Glaube nun doch wieder Werk des Menschen wäre, vielmehr ist er die Tür für das Wirken des Geistes: fides quae quanta fuerit, tantum Deus operatur nobiscum[1]. Und auch im Apokalypsen-Kommentar, wo er die vulgär-katholischen Anschauungen beibehält, bleibt er nicht einfach beim Alten stehen, sondern vertieft es: bei der Buße denkt er nicht an einzelne Leistungen, sondern an die μετάνοια, die Sinnesänderung, an ein tägliches Sterben mit Christus, ein ständiges »geistiges Martyrium«[2]. Und damit hängt ein zweites zusammen: trotz der weltflüchtigen Stimmung und der Überordnung der vita contemplativa über die vita activa[3] lehnt er doch die mönchische Weltflucht und die doppelte Sittlichkeit ab — gerade das Leben in der Welt ist für den Frommen ein ständiger Antrieb zur Buße und zur Heiligung[4], und nur für die Schwachen, die fürchten müssen, den Einflüssen der Welt zu erliegen, anstatt selbst auf sie einzuwirken, bleibt der Weg, sich von der Welt zu scheiden[5].

Blicken wir noch einmal zurück auf die 200 Jahre, die zwischen Tertullians und Augustins Wirken liegen, so ist das Ergebnis: Mit geschichtlicher Notwendigkeit hat sich die Kirche zu einer Weltmacht entwickelt — Politik und Theologie haben dabei Hand in Hand gearbeitet. Die Frömmigkeit ist beherrscht durch die Frage der Sünde und ihrer Lösung — die Lösung aber wird nicht im Sinne des Evangeliums in der freien göttlichen Vergebung gesucht — die Gnade ist vorhanden, aber sie ist gebunden an das Sakrament, und das Verhältnis zu Gott ist

---

[1] regul. lib. III 19 $_{28}$ (Hahn S. 41). Daneben bleibt freilich die katholische Auffassung der fides als eines Fürwahrhaltens der kirchlichen Lehre bestehen.

[2] Beatus 287 $_{25-28}$ (Hahn S. 48 $_{1}$): duo . . . sunt genera martyrum, unum aperte per gladium, aliud in occulto per poenitentiam. Vgl. Hahn S. 50: . . »Danach ist die Buße der im innersten Kern der Persönlichkeit rege Gegensatz zu allem Bösen, das Leiden, das dem Heiligen die Berührung mit allem Unheiligen erregt, es ist die durchs ganze Christenleben gehende Steigerung des Hasses wider das Böse, womit natürlich sich stets verbindet ein Wachstum in der Liebe zum Guten und ein Streben nach Heiligung und Reinigung«.

[3] Beatus 411 $_{5}$ ff. (Hahn S. 52 $_{3}$); Beatus 6 $_{20-22}$ (Hahn S. 52 $_{3}$).

[4] Beatus 400 $_{10-13}$ (Hahn S. 50 $_{1}$).

[5] Beatus 198 $_{10}$—199 $_{26}$ (Hahn S. 55 Anm.).

ein Rechtsverhältnis geworden — die juristischen Begriffe meritum und satisfactio sind bestimmend. Zwischen Gott und den einzelnen Frommen tritt die Kirche, sie verwaltet und spendet die Sakramente, und sie legt dem Sünder die Bußleistungen auf, ist Heilsmittlerin und erziehende Autorität. In dieser »katholischen« Kirche aber sehen wir immer wieder einzelne ihren eigenen Weg gehen, geleitet nicht durch die Frage der praktischen Möglichkeiten, sondern durch die Absolutheit der Forderung und der Gabe Gottes. Augustin hat beides, eine im Evangelium wurzelnde Frömmigkeit und das hierarchische Kirchenideal zu vereinen gesucht; es bleibt die Frage, inwieweit doch die Autorität der Kirche das sola fide, das meritorische Schema des sola gratia, einschränkt und unwirksam macht.

Augustin[1].

Der Sinn der Religion besteht für Augustin darin, daß sie Antwort gibt auf die Frage nach der Glückseligkeit, die Frage, die als letzter Beweggrund hinter allem menschlichen Sein und Handeln steht. Und dieser Glückseligkeitstrieb findet seine Befriedigung allein in Gott — das steht für Augustin allezeit fest, Gott ist das summum bonum[2] — aber die inhaltliche Bestimmung dieses höchsten Guts wandelt sich im Lauf der Entwicklung Augustins. Stand im Anfang das intellektuelle Moment im Vordergrund: in Gott findet die ratio ihr Ziel und ihre Erfüllung[3], und daneben die ästhetische Betrachtung: Gott die Fülle der Schönheit, die sich offenbart in der harmonischen Weltordnung[4] — so wird später, besonders unter dem Einfluß des Paulus, doch die sittliche Fragestellung, die Gewissensbeziehung zu Gott beherrschend. Gerade in der Frage nach der harmonischen Weltordnung gibt die ästhetische Lösung noch keine letztlich befriedigende Antwort — wohl kann man sagen, und Augustin hat diesen Standpunkt niemals aufgegeben, daß Gott auch das Böse zum Guten gebraucht und es so in das Ganze des Welt-

---

[1] Zugrunde liegt den folgenden Ausführungen in erster Linie de civitate Dei, daneben das enchiridion und die Briefe.

[2] de civ. Dei 9 $_{22}$ (S. 440 $_{21}$ f. Hoffmann).

[3] ep. 187 $_{21}$ Goldbacher IV 100 $_{3}$ f.: beatissimi sunt autem, quibus hoc est Deum habere quod nosse.

[4] de civ. Dei IX 22 (S. 440 $_{4}$ ff. Hoffmann), XI 4 (S. 515 $_{13}$ ff. Hoffmann), XIX 13 (S. 397 $_{8}$ ff. Hoffmann), XXII 24 (S. 646 $_{25}$ ff. Hoffmann).

laufs einordnet, daß die Gegensätze zur Harmonie zusammenklingen[1] — aber daneben steht doch die tiefere Erkenntnis, daß die Sünde nicht nur das Fehlen des Guten und Schönen, nicht nur etwas Häßliches, sondern eine verderbende Macht ist, daß der Gegensatz zwischen Gott und der Sünde absolut ist, daß sie den Menschen durch und durch verdirbt, und daß es nur einen Weg der Befreiung aus ihren Fesseln gibt: sola gratia! Aber die Wiederentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre hat Augustin nicht zum Bruch mit der katholischen Ethik geführt — er sucht beides zu vereinen. Das wird deutlich an seinem Glaubensbegriff. Der Glaube bleibt ihm allezeit eine Vorstufe zur ratio[2], ein Ja-sagen zu den Heilstatsachen, die wir erkenntnismäßig noch nicht fassen[3], und hat deshalb immer interimistischen Charakter[4]. Freilich hat die ratio für Augustin ähnlichen Inhalt wie die γνῶσις bei Clemens, sie berührt sich nahe mit der visio Dei — die Weisheit findet in der caritas ihre Erfüllung[5], und der Weg zur Erkenntnis und Schauung Gottes ist die Reinigung des Herzens[6]. Es finden sich Aussagen über die Glaubensgerechtigkeit bei Augustin, die ganz paulinisch klingen[7], aber es steht doch fest, daß für ihn der Grund der Rechtfertigungsgewißheit nicht im Glauben liegt, sondern — im Sakrament. Wohl liegt alles allein an der Gnade — aber diese Gnade empfängt der Mensch nicht in der persönlichen Begegnung des Gewissens mit Gott, vermittelt durch das Wort — sondern sie wirkt sakramental, naturhaft, hinter dem Bewußtsein — ihre Wirkung ist nicht so Sündenvergebung als vielmehr die Eingießung einer neuen Kraft, der caritas[8]. Der Ton liegt nicht auf der täglichen Rechtfertigung des Sünders, sondern auf der einmaligen Gerechtmachung zu

---

[1] de civ. Dei XI 18, XVII 11 (S. 240 $_{13}$ ff. Hoffmann), ench. III 10 f., ench. XXVI 100 S. 62 $_{24}$ ff. Scheel (Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften II 4).

[2] ep. 118 $_{32}$ (Goldbacher II 695 $_{17}$ ff.); ep. 137 $_{15}$ (Goldbacher III 117 $_{7}$ f.).

[3] ep. 187 $_{29}$ (Goldbacher IV 107 $_{4}$ ff.); ep. 55 $_{3}$ (Goldbacher II 171 $_{15}$ ff.), ench. I 4 S. 2 $_{17}$ ff. Scheel, VII 20 S. 15 $_{3}$ ff. Scheel.

[4] ep. 214 $_{7}$ (Goldbacher IV S. 386 $_{6}$ ff.): ubi sentitis non vos intelligere, interim credite divinis eloquiis . . . et, quod pie creditis, ut etiam sapienter intelligatis orate.

[5] ep. 155 $_{13}$ (Goldbacher III 443 $_{19}$ ff.); ep. 55 $_{39}$ (Goldbacher II 213 $_{6}$ f.).

[6] ep. 92 $_{6}$ (Goldbacher II 443 $_{10}$ ff.); ep. 120 $_{3}$ (Goldbacher II 706 $_{24}$ ff.).

[7] de civ. Dei IV 20, vgl. XVII 4 (S. 213 $_{15}$ f. Hoffmann), XXII 2 (S. 584 $_{10}$ f. Hoffmann).

[8] ep. 167 $_{15}$ (Goldbacher III 602 $_{2}$ ff.).

einem neuen Leben. Wohl ist auch dies neue Leben, ist jede Handlung des Christen Wirkung der göttlichen Gnade — aber Augustin führt hier eine doppelte Betrachtungsweise ein: was von Gott aus gesehen Gnade ist, ist vom Menschen gesehen Verdienst[1]. So kann er die alte perfektionistische Ethik beibehalten mit ihrer Unterscheidung von consilia und mandata[2], mit ihrer Abstufung zwischen vollkommenem Leben und Weltleben[3], mit dem Messen der Sünden nach ihrer Schwere[4], und dieser abstufenden Bewertung der Verdienste und der Sünden entspricht eine Abstufung von Lohn und Strafe im Jenseits[5] — der Grundschade ist, daß er den eudämonistischen Ansatzpunkt seiner Ethik nicht wirklich überwunden hat, sondern ihm nur eine religiöse Wendung gegeben hat: der amor sui findet seine Erfüllung in dem adhaerere Deo, im frui Deo[6]. Die Selbstliebe (superbia) ist das Wesen aller Sünde[7], und ist doch zugleich (amor sui) erlaubt, ja notwendig als Grundtrieb allen sittlichen Lebens[8]. So stehen unverbunden nebeneinander: 1. die paulinische Ethik, die von Gott aus denkt und daher nur unbedingte Maßstäbe kennt, die nicht gute Werke, sondern sittliche Gesinnung fordert[9], die nicht nach Lohn fragt, sondern handelt aus dem Gehorsam und der Verantwortung Gott gegenüber — und 2. die

[1] ep. 194 19 (Goldbacher IV 190 12 ff.); ep. 214 4 (Goldbacher IV 383 11 ff.).

[2] ep. 157 25 (Goldbacher III 475 8 ff.).

[3] Vgl. die asketische Haltung in der Frage der Ehe de civ. Dei XV 16 (S. 94 31 ff. Hoffmann), XV 20 (S. 101 1 ff. Hoffmann), XV 26 (S. 118 12 ff. Hoffmann), XVI 36 (S. 189 28 f. Hoffmann), XVII 4 (S. 219 18 f. Hoffmann), vgl. XXI 15 (S. 545 8 ff. Hoffmann). Ein Ansatz zur Überwindung liegt an diesem Punkte in der Gleichwertung des Dienstes in der Kirche mit der mönchischen Weltflucht, — ep. 21 1 (Goldbacher I 49 10 ff.); ep. 126 9 (Goldbacher III 15 1 ff.), s. auch die Gleichordnung von vita activa und vita contemplativa de civ. Dei XIX 19 (S. 406 6 ff. Hoffmann).

[4] ep. 265 8 (Goldbacher IV 646 7 ff.): illa utique, quae humanae fragilitati quamvis parva tamen crebra subrepunt, quae si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt et oppriment, sicut unum aliquod grande peccatum.

[5] de civ. Dei XXII 20 (S. 666 8 ff. Hoffmann).

[6] de civ. Dei V 24 (S. 261 17 ff. Hoffmann), XIX 4 (S. 375 21 Hoffmann), vgl. X 3 (S. 450 12 ff. Hoffmann), VIII 8 (S. 367 23 ff. Hoffmann) (Deo frui), XIV 25, XXII 30 (S. 665 17 f. Hoffmann). Daneben finden sich freilich auch Stellen wie XIV 28, wo der Eudämonismus in der Wurzel getroffen ist, und es wirklich auf das »entweder— oder«, Gott oder das Ich, herauskommt, s. auch XXI 15 (S. 546 14 ff. Hoffmann), das doch an Luthers heroische Ethik erinnert.

[7] de civ. Dei XXI 16 (S. 547 20 Hoffmann), vgl. XIV 13 (S. 31 6 ff. Hoffmann).

[8] de civ. Dei XIX 14 (S. 399 2 ff. Hoffmann).

[9] de civ. Dei XXI 27 (S. 575 18 ff. Hoffmann), vgl. auch das Vorhergehende.

relativierte Ethik des Katholizismus mit ihrer juristischen Berechnung der einzelnen Verdienste und Sünden, des Lohns und der Strafe[1].

Das gleiche Nebeneinander unvereinbarer Vorstellungen sehen wir in Augustins Anschauungen von der Kirche. Das Streben nach Wahrheit findet, solange wir noch nicht selbst Erkennende sind, sondern uns auf der Vorstufe des Glaubens befinden, seinen Halt in der Autorität der Kirche — das Verlangen nach Heilsgewißheit wird erfüllt im Empfang des Sakraments, das die Kirche verwaltet[2] — als Garant der Wahrheit und als Mittlerin des Heils ist die katholische Kirche die civitas Dei[3]. Damit nimmt Augustin die Anschauungen Cyprians auf und führt sie zur Vollendung. Der ewige Wert und die Heiligkeit der Kirche wird natürlich nicht mehr durch die Heiligkeit der Priester bewiesen, sondern sie kann sich einmal auf das Zeugnis der Schrift berufen[4], und dazu — das macht Augustin besonders den Donatisten gegenüber geltend — auf ihre Universalität, ihre Ausbreitung über den ganzen Erdkreis[5]. So kommt auch Augustin zu dem cyprianischen Satz: extra ecclesiam nulla salus[6]. Aber wenn er sich nun Rechenschaft darüber geben soll, warum diese Kirche civitas Dei, warum sie das corpus Christi ist, dann genügen ihm die alten Antworten doch nicht, und er setzt an ihre Stelle die andere: weil sie communio sanctorum ist![7] So ist die civitas Dei die Gemeinschaft derer, die Gott an-

---

[1] S. Anm. 4 S. 140. Vgl. de civ. Dei XXI 27 S. 579 $_{8}$ ff.: est itaque quidam vitae modus nec tam malae, ut his qui eam vivunt, nihil prosit ad capessendum regnum caelorum largitas eleemosynarum, quibus etiam iustorum sustentatur inopia et fiunt amici qui in tabernacula aeterna suscipiant, nec tam bonae, ut ad tantam beatitudinem adipiscendam eis ipsa sufficiat, nisi eorum meritis, quos amicos fecerint, misericordiam consequantur.

[2] de civ. Dei XXII 17 (S. 625 $_{25}$ f. Hoffmann), ench. XVII 65 (S. 41 $_{29}$ ff. Scheel) Die Kirche als Trägerin des Geistes hat allein Macht, Sünden zu vergeben.

[3] civitas Dei = sichtbare Kirche: de civ. Dei VIII 24 (S. 398 $_{14}$ ff. Hoffmann), XIII 16 (S. 634 $_{6}$ f. Hoffmann), XV 20 (S. 101 $_{2}$ Hoffmann), XX 9 (S. 450 $_{27}$ ff. Hoffmann).

[4] ep. 89 $_{4}$ (Goldbacher II 422 $_{9}$ ff.).

[5] de civ. Dei X 32 (S. 507 $_{21}$ Hoffmann), XV 26 (S. 117 $_{29}$ f. Hoffmann), XVIII 52 (S. 356 $_{6}$ ff. Hoffmann), XIX 22 (S. 411 $_{9}$ f. Hoffmann).

[6] ep. 185 $_{41}$ (Goldbacher IV 36 $_{12}$ ff.), 185 $_{42}$ (Goldbacher IV 36 $_{23}$ f.), 185 $_{50}$ (Goldbacher IV 43 $_{25}$ f.).

[7] Kathol. Kirche = corpus Christi: de civ. Dei XXI 25 (S. 565 $_{23}$ ff. Hoffmann), XIX 23 (S. 418 $_{5}$ ff. Hoffmann), während X 6 (S. 456 $_{6}$ ff. Hoffmann) die Gleichung civitas Dei = corpus Christi = congregatio sanctorum vollzogen ist.

hangen: hoc bonum (scil. adhaerere Deo) quibus commune est, habent et cum illo, cui adhaerent, et inter se sanctam societatem et sunt una civitas Dei eademque vivum sacrificium eius vivumque templum eius[1]. So liegt es also doch an der persönlichen Frömmigkeit jedes einzelnen, ob er zur civitas Dei gehört oder nicht. Äußerlich feststellen läßt sich das nicht — die civitas Dei ist die unsichtbare Gemeinde. Sie hat wohl ihre sichtbare Erscheinungsform, in der katholischen Kirche — aber diese civitas Dei peregrinans ist doch teils zu weit — in ihr ist ja die Scheidung zwischen Unkraut und Weizen noch nicht eingetreten, sie ist das corpus Christi permixtum[2] (vgl. Tyconius s. o. S. 120) — teils auch zu eng, es gibt auch Bürger des Reichs außerhalb der Kirche — als Beispiele aus vergangener Zeit führt Augustin Hiob und die Sibylle an[3]. — Hier ist also das extra ecclesiam nulla salus grundsätzlich aufgehoben: Heilsbedingung ist weder der Sakramentsempfang, noch ethische Vollkommenheit, und umgekehrt bietet die Zugehörigkeit zur Kirche und der Empfang des Sakraments noch keine Gewißheit der Seligkeit[4], sondern es liegt allein an Gottes Ratschluß — die civitas Dei ist die Gemeinschaft der Prädestinierten[5], die ecclesia praedestinata et electa ante mundi constitutionem[6]. Damit erweitert sich die ursprüngliche Fragestellung von »de civitate Dei«[7] — es handelt sich nun bei der civitas Dei nicht mehr nur um die katholische Kirche in ihrem Gegensatz zum römischen Staat, sondern um die universale Gottesmacht im Himmel und auf Erden, die im Kampfe steht mit dem Reich der Finsternis. Diese civitas Dei ist universal noch in weiterem Sinne als die katholische Kirche, sie ist eine himmlische Größe, das Reich der Schönheit und Wahrheit[8], und ist doch hier auf Erden schon, überall dort,

---

[1] de civ. Dei XII 9 (S. 581 $_{6}$ ff. Hoffmann).

[2] de civ. Dei I 35 (S. 57 $_{26}$ ff. Hoffmann), XVIII 48 (S. 348 $_{27}$ ff. Hoffmann), XVIII 54 (S. 362 $_{7}$ ff. Hoffmann).

[3] de civ. Dei XVIII 23 (S. 299 $_{16}$ f. Hoffmann), 47 (S. 346 $_{12}$ ff. Hoffmann).

[4] de civ. Dei XXI 20. 25 (S. 564 $_{16}$ ff. Hoffmann).

[5] de civ. Dei XIV 26 (S. 54 $_{28}$ ff. Hoffmann), XV 1 (S. 58 $_{22}$ ff. Hoffmann), XV 21 (S. 107 $_{17}$ ff. Hoffmann).

[6] de civ. Dei XX 8 (S. 444 $_{6}$ f. Hoffmann); vgl. XX 7 (S. 443 $_{4}$ ff. Hoffmann).

[7] Vgl. hierzu Holl, Augustins innere Entwicklung, Abhandlungen der Berliner Akademie 1922, phil.-histor. Klasse Nr. 4, S. 39, Anm. 5 = Ges. Aufsätze III, S. 100 Anm. 6.

[8] de civ. Dei V 15 (S. 242 $_{13}$ f. Hoffmann), 16 (S. 243 $_{9}$ ff. Hoffmann), XI 24

wo Vergebung der Sünden ist[1], und wo die humilitas, die Liebe zu Gott und nicht mehr die superbia das Leben beherrscht[2]. Augustin kann es auch so ausdrücken: die civitas Dei ist das Reich der Wiedergeburt, der regeneratio, in dem die natürlichen Gesetze der generatio bereits überwunden sind[3], das Reich der Liebe und des Gehorsams im Gegensatz zum Reich des Nutzens und des Begehrens[4]. Auf Erden ist sie im Pilgerstande, peregrinans: in spe vivit, quamdiu peregrinatur hic, civitas Dei, quae gignitur ex fide resurrectionis Christi ... Ex qua fide gignitur hic civitas Dei, id est homo, qui speravit invocare nomen Domini Dei[5]. Die civitas Dei auf Erden und im Himmel, die militans[6] und die triumphans, die peregrinans und die opitulans[7], bilden zusammen den Tempel der göttlichen Trinität[8], das göttliche Kunstwerk, in dem die einzelnen Glieder in ihrer Besonderheit und Mannigfaltigkeit zur Einheit und Eintracht zusammenstimmen[9]. So scheinen zwei Auffassungen nebeneinander zu stehen: (erstens) die civitas Dei ist die geschichtliche Größe der katholischen Kirche, (zweitens) die civitas Dei ist die ewige, übergeschichtliche Größe der communio sanctorum, der Prädestinierten.

Aber so klar ist die Scheidung bei Augustin nicht durchgeführt. Die civitas Dei als die unsichtbare Gemeinde der Prädestinierten ist dann doch wieder eine in der Geschichte sichtbare Größe; die transcendente ewige civitas Dei, die vor aller Zeit war und nach aller Zeit sein wird, und die dazwischen auf Erden nur als eine peregrinans erscheint, soll sich dann wieder erst in der

---

(S. 548 $_{9}$ ff. Hoffmann), II 29 (S. 107 $_{12}$ ff. Hoffmann): ad quam patriam te invitamus et exhortamur, ut eius adiciaris numero civium, cuius quodam modo asylum est vera remissio peccatorum. ..... nunc iam caelestem arripe, pro qua minimum laborabis, et in ea veraciter semperque regnabis ... (S. 108 $_{19}$ ff.): incomparabiliter superna est civitas clarior, ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas. An diesen Worten wird besonders deutlich, wie die civitas Dei himmlisches Gut ist und doch schon jetzt ergriffen werden kann.

[1] de civ. Dei II 29 s. die vorhergehende Anm.; V 17 (S. 245 $_{18}$ f. Hoffmann).

[2] de civ. Dei XIV 13 (S. 32 $_{21}$ ff. Hoffmann).

[3] de civ. Dei XV 16 (S. 95 $_{5}$ ff. Hoffmann), XV 17 (S. 96 $_{18}$ ff. Hoffmann).

[4] de civ. Dei XV 3 (S. 62 $_{25}$ ff. Hoffmann), XVIII 2 (S. 268 $_{14}$ f. Hoffmann).

[5] de civ. Dei XV 18 (S. 98 $_{1}$ ff. Hoffmann); vgl. XVII 10 (S. 239 $_{8}$ ff. Hoffmann).

[6] Schilderung der eccl. militans: XXII 6 (S. 593 $_{4}$ ff. Hoffmann), XVIII 49 (S. 349 $_{6}$ ff. Hoffmann).

[7] X 7 (S. 457 $_{10}$ ff. Hoffmann); vgl. X 25 (S. 489 $_{21}$ ff. Hoffmann).

[8] ench. XV 56 (S. 36 $_{5}$ ff. Scheel).

[9] de civ. Dei XVII 14 (S. 245 $_{21}$ ff. Hoffmann).

Geschichte bilden und entwickeln[1]. Damit biegt die zweite Linie wieder in die erste zurück, die Grenzen zwischen der empirischen und der unsichtbaren Kirche werden fließend, ja sie fallen zum Teil ganz. Von diesen Voraussetzungen aus kann Augustin seine große Geschichtsphilosophie entwickeln von dem Ringen der zwei civitates, der homines secundum carnem und der homines secundum spiritum viventes[2]: hoc enim universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum, de quibus disputamus, excursus est[3]. Aber nicht nur von einem Ablauf (excursus), sondern von einem Fortschritt (procursus) der civitas Dei auf Erden ist die Rede[4] — in sieben aetates entwickelt sich das Gottesreich von Adams Zeit bis zu Christus, mit dem das sechste Zeitalter begann, das noch andauert, und auf welches das Ende folgt[5] — ein langer Weg, auf dem die Kirche ihrem Ziele entgegenschreitet, hindurchwandernd (peregrinans) zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes[6]. Die civitas terrena aber hat nur den Sinn, »ut civitas Dei etiam suae adversariae comparatione clarescat«[7]. Die Weltgeschichte bildet nur den dunklen Hintergrund, auf dem die Reich-Gottes-Geschichte sich um so heller abhebt; Augustin bleibt der Ästhet, der die Weltgeschichte als das große göttliche Kunstwerk betrachtet[8]. Aber dabei bleibt er doch nicht stehen — er weiß zu stark um den absoluten Gegensatz der beiden Mächte, die hier im Streite liegen, als daß er sich mit der Lösung einer allmählichen Aufzehrung der Macht des Bösen und einer allmählichen Durchdringung der Welt bis zur völligen Herrschaft

---

[1] de civ. Dei XX 17 (S. 466 $_{16}$ ff. Hoffmann).

[2] de civ. Dei XIV 1 (S. 1 $_{19}$ ff. Hoffmann); XIV 4 (S. 8 $_{7}$ ff. Hoffmann).

[3] de civ. Dei XV 1 (S. 58 $_{30}$ ff. Hoffmann); vgl. XV 15 (S. 89 $_{21}$ f. Hoffmann); XVII 1 (S. 204 $_{8}$ S. 205 $_{2}$ ff. Hoffmann).

[4] XVIII 51 (S. 353 $_{30}$ ff. Hoffmann).

[5] XXII 30 (S. 669 $_{17}$ ff.): die 7 aetates: Adam — Sintflut — Abraham — David — Exil — Christus — jetzt ist das 6. Zeitalter, dessen Länge unbestimmt ist, und darauf folgt der Sabbat Gottes! — Wie dann plötzlich (S. 670 $_{10}$) noch ein achter Tag herauskommt, ist unklar. — XVI 43 (S. 203 $_{1}$ ff. Hoffmann). — Im enchiridion rechnet Augustin, ähnlich wie Tyconius, nur vier Stufen der Entwicklung: ante legem — sub lege — sub gratia — in pace plena atque perfecta — sic est Dei populus ordinatus per intervalla temporum, sic ut Deo placuit, qui in mensura et numero et pondere cuncta disposuit. ench. XXXI 118 (S. 73 $_{19}$ ff. Scheel). Für Tyconius vgl. oben S. 132.

[6] de civ. Dei XVIII 51 (S. 353 $_{30}$ ff. Hoffmann).

[7] de civ. Dei XV 8 (S. 72 $_{22}$ f. Hoffmann).

[8] Siehe S. 138 Anm. 4.

des Gottesgeistes zufrieden geben könnte. Wohl liegen ihm solche Gedanken nicht ganz ferne — die steigende Machtentfaltung der katholischen Kirche konnte wohl Anlaß dazu geben [1], und Augustin ist überzeugt davon, daß die Kirche, auch wenn sie leidet und gerade wenn sie leidet, in der Welt die Siegerin ist [2] — aber beherrschend bleibt bei ihm doch immer der dualistische Gedanke, daß die beiden civitates in gemeinsamer Geschichte sich bis zum Ende der Zeiten entwickeln, dann aber von Gott aus die Scheidung und das Gericht über sie ergeht zu ewigem Lohn oder ewiger Strafe [3].

So geht auch bei Augustin die Eschatologie nicht einfach im Gedanken geschichtlicher Entwicklung auf, sondern wird nur stark zurückgedrängt, ähnlich wie bei Tyconius [4] — über ihn geht Augustin darin hinaus, daß er zu der staatskirchlichen Entwicklung eine positivere Stellung einnimmt. Obgleich er in seinem Buch von dem Gegensatz von Staat und Kirche ausgeht und beide wie Teufelsreich und Gottesreich gegenüberstellt [5], kann er doch auf der anderen Seite den Staat in seinem Wert anerkennen, den er für die Kirche hat: wo die Sünde noch herrscht, muß Herrschaft und Knechtschaft sein, und es ist die Aufgabe des Staates, der Sünde zu wehren [6] — daher hat er auch eine relative Selbständigkeit gegenüber der Kirche: die Bürger der civitas Dei gehorchen in diesem Leben den Gesetzen des Staates, denn er schützt sie, Staat und Kirche sind miteinander verbunden in dem Ziele, den irdischen Frieden zu wahren — so herrscht unter ihnen Eintracht, wenn nur in Fragen der Religion der Staat der Kirche Freiheit läßt [7]. Augustin kann sogar mit großer Kraft das Ideal eines christlichen Staats aufstellen, der auf dem Fundament des Glaubens ruht, in dem das christliche Liebesgebot herrscht und fromme

[1] de civ. Dei XXII 7 (S. 595 $_{12}$ ff. Hoffmann); vgl. XX 30 (S. 511 $_{1}$ ff. Hoffmann).

[2] de civ. Dei XXII 6 (S. 593 $_{8}$ ff. Hoffmann).

[3] de civ. Dei XVIII 54 (S. 362 $_{7}$ ff. Hoffmann).

[4] Für die Ablösung der Eschatologie durch den Entwicklungsgedanken vgl. de civ. Dei XX 5 (S. 433 $_{20}$ ff. Hoffmann).

[5] Z. B. de civ. Dei XVII 20 (S. 261 $_{11}$ f. Hoffmann); XV 2 (S. 61 $_{11}$ ff. Hoffmann) werden in der civitas terrena 2 Formen unterschieden: 1. der irdische Staat in seiner Eigengesetzlichkeit, 2. der himmlische Staat als peregrinans, in der katholischen Kirche sich verkörpernd. Beide sind einander entgegengesetzt wie Natur und Gnade.

[6] ep. 87 $_{8}$ (Goldbacher II 404 $_{25}$ ff.); vgl. ep. 185 $_{19}$ (Goldbacher IV S. 17 $_{18}$ ff.).

[7] de civ. Dei XIX 15 f. 17 (S. 403 $_{8}$ ff. Hoffmann); vgl. H. Reuter, Augustinische Studien, 1887, S. 138 ff.

Fürsten regieren[1]. Wenn Augustin dem Staat noch durchaus sein Eigenrecht läßt, so liegen doch auch bei ihm schon die Ansätze zu einer Entwicklung, die aus der Nebeneinanderordnung zur Überordnung der einen über die andere Macht, der Kirche über den Staat, führt, so wenn er das Bild des Theodosius als des christlichen Kaisers zeichnet, dessen Stolz es ist, als ein Glied der Kirche ihr im Kampf gegen die Ungläubigen zu Diensten zu stehen[2] — diesen Weg ist dann die Papstkirche mit ihren Weltmachtansprüchen zu Ende gegangen, in ihr ist die eschatologische Erwartung der Gottesherrschaft von einem Eingreifen Gottes vollends verdrängt durch den Gedanken, daß die Kirche die Gottesherrschaft herbeiführt, indem sie Gott, d. h. sich selbst die Welt untertan macht.

So nahe auch für Augustin katholische Kirche und civitas Dei aneinander rücken, so sehr er sein Idealbild von der Kirche in die Wirklichkeit hineinschaut, letztlich erwartet er die Verwirklichung der Idee der Kirche erst im Jenseits, erwartet sie von dem Eingreifen Gottes, der am Ende der Entwicklung die Scheidung und Entscheidung zwischen den beiden civitates herbeiführt[3]. Das Bild, das er von den Vorgängen in der Endzeit hat, erinnert stark an die Vorstellungen des Tyconius, von denen es ja auch bis in die Einzelheiten hinein beeinflußt ist — eins fehlt bei Augustin: die Leidenschaftlichkeit der Naherwartung. Er lehnt die Möglichkeit, den Zeitpunkt des Weltendes zu bestimmen, ab[4]. Die tausend Jahre des Millenniums nimmt er ebensowenig wörtlich wie Tyconius, von dem er die Deutung auf die letzte Geschichtsperiode seit der Auferstehung Christi übernimmt; die tausend Jahre deutet er entweder auf den letzten Teil des sechsten Jahrtausends (auf den dann das siebente Zeitalter, der ewige Sabbat folgt), eo loquendi modo, quo pars significatur a toto — daneben aber besteht die Möglichkeit, daß die Zahl 1000 nur den Inbegriff aller Zeitlichkeit im Gegensatz zur Ewigkeit ausdrücken soll[5]. Während dieser Zeit von der ersten Erscheinung Christi

---

[1] ep. 137 $_{17}$ (Goldbacher III 122 $_{4}$ ff.), ep. 138 $_{10}$ (Goldbacher III 135 $_{5}$ ff.), de civ. Dei V 19 (S. 253 $_{27}$ ff. Hoffmann), V 24 (der Fürstenspiegel), II 19 (S. 86 $_{14}$ ff. Hoffmann): Die Bergpredigt als das ideale Staatsrecht!

[2] de civ. Dei V 26 (S. 264 $_{19}$ ff. Hoffmann).

[3] S. oben S. 145, Anm. 3, vgl. ench. XXIX 111.

[4] de civ. Dei XVIII 52 (S. 356 $_{17}$ ff. Hoffmann).

[5] de civ. Dei XX 7 (S. 441 $_{7}$ ff. Hoffmann). Bekanntlich hat Augustin in seiner

bis zum Weltende ist der Teufel gebunden in den Herzen der Gottlosen — nicht so, daß er überhaupt keine Macht mehr gegen die Gläubigen hätte, aber er ist gehemmt und darf sich nicht mit seiner ganzen List und Verführungskunst gegen sie wenden[1]. Schon gegen den gebundenen Teufel und seine Anfechtungen bestehen ist schwer, aber die Zeit der stärksten Versuchungen kommt für die Frommen am Ende dieser Zeit, wenn er noch einmal für dreieinhalb Jahre frei wird[2]. Dann wird der Abfall zunehmen, aber auch der Glaube wird stark werden, und der Schar der Erwählten wird der Teufel doch nichts anhaben können, sie werden nur um so herrlicher und ruhmvoller erscheinen, wenn sie den starken Feind Gottes überwunden haben[3]. So stehen die universa civitas Dei und die universa civitas diaboli noch einmal zum letzten Kampf gegeneinander[4]. Die einzelnen Stadien der Endzeit schildert Augustin ganz im Anschluß an die Überlieferung: Elias erscheint, um die Juden zum Glauben zu führen — nach den Verfolgungen des Antichrist kommt Christus zum letzten Gericht, die Toten stehen auf zur ewigen Scheidung der Guten und Schlechten, und darauf folgt die Erneuerung der Welt, durch den Weltbrand hindurch[5]. Dann gelangt die civitas Dei zum Ziele ihres Pilgerstandes[6], dann erben, die Gott dazu vorher bestimmt hat, das Reich[7], und das Ende wird sein wie der Anfang: was durch den Fall der Engel verloren ging, ist nun durch die Schar der Prädestinierten wieder ausgeglichen[8]. Obgleich Gott den Verlust mehr als ersetzen, reichlich ausgleichen wird[9], bleibt es doch so: wie die Christen auf Erden immer die kleine Schar sind[10], so werden auch in der Ewigkeit nur wenige errettet![11]

---

früheren Zeit noch an den alten chiliastischen Vorstellungen, wenn auch in vergeistigter Form, festgehalten (XX 7 S. 439 $_{28}$ ff. Hoffmann).

[1] de civ. Dei XX 7 f. (S. 442 $_{3}$ ff. S. 443 $_{4}$ ff. S. 444 $_{25}$ ff. Hoffmann).

[2] XX 8 (S. 445 $_{2}$ ff. Hoffmann) XX 13 (S. 459 $_{21}$ ff. Hoffmann): Die dreieinhalb Jahre der letzten Verfolgungszeit gehören noch zum Millennium — auch in ihnen herrschen die Gläubigen noch mit Christus.

[3] XX 8 (S. 447 $_{28}$ ff. Hoffmann). [4] XX 11 (S. 455 $_{25}$ ff. Hoffmann).

[5] XX 30 (S. 511 $_{17}$ ff. Hoffmann), XX 14 (S. 461 $_{10}$ ff. Hoffmann).

[6] XVII 3 (S. 207 $_{20}$ ff. $_{24}$ ff. Hoffmann). [7] IX 21 (S. 439 $_{3}$ f. Hoffmann).

[8] XXII 1 (S. 583 $_{22}$ ff. Hoffmann), ench. IX 29 (S. 19 $_{25}$ ff. Scheel), ench. XVI 61 (S. 39 $_{16}$ f. Scheel).

[9] ench. IX 29 (S. 19 $_{30}$ ff. Scheel).

[10] de civ. Dei XVI 21 (S. 162 $_{25}$ f. Hoffmann).

[11] de civ. Dei XXI 12 (S. 541 $_{12}$ ff. Hoffmann).

Nur wenige erlöst Gottes Gnade aus der massa perditionis, und immer wird ihnen das Los der Verdammten vor Augen stehen, damit sie niemals vergessen, wieviel Dank sie ihrem Erlöser schulden [1] (das ist doch eine edlere Wendung des Gedankens als bei Cyprian und Lactanz, die sich das Glück der Seligen erhöht denken durch den ständigen Anblick des Unglücks ihrer Brüder) [2].

Während in der Darstellung des Zieles der Welt und der Kirche mehr die geschichtliche Betrachtung im Vordergrunde steht, gehen die eschatologischen Vorstellungen näher auf die Vollendung der einzelnen Menschen ein. Das Lebensideal Augustins ist trotz der Bejahung der Aufgaben, welche die Kirche in der Welt hat, noch wesentlich weltflüchtig — dieses ganze Leben ist eine Strafe, eine Kette von Versuchungen, und nur zu ertragen im Blick auf das Erbe, das uns verheißen ist — »quis autem non exhorreat et mori eligat, si ei proponatur aut mors perpetienda aut rursus infantia?« [3] Dies Leben ist Kampfeszeit und steht unter dem Zeichen des »Noch-nicht« [4] — unser Sieg und unser Glück liegt in der Zukunft. Deshalb sollen wir aber die Leiden dieser Welt nicht fliehen, sie sind Zuchtmittel Gottes, mit denen er uns zur humilitas erziehen will [5], und durch Geduld im Leiden können wir uns einen guten Platz im Himmel erwerben [6]: Tolerare Christi famuli iubentur ... etiam pessimam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rem publicam, et in illa angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia caelestique re publica, ubi Dei voluntas lex est, clarissimum sibi locum etiam ista comparare tolerantia. Die Eschatologie wird beherrscht durch den Lohngedanken — wohl ist all unser Tun Wirkung der Gnade, aber Gottes Gnade rechnet uns doch dies Tun zur Seligkeit an, und nicht das kleinste Werk wird unvergolten bleiben [7]. So gibt es eine große Mannigfaltigkeit von Lohnstufen im Jenseits, und schon im Zwischenzustand, der nach dem Tode eintritt, finden sich diese Unterschiede: Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam

[1] de civ. Dei XXII 30 (S. 668 $_{11}$ ff. Hoffmann); vgl. ench. XXIV 94 (S. 58 $_{3}$ f. Scheel.)

[2] Siehe oben S. 125 Anm. 3, 126 Anm. 6.

[3] de civ. Dei XXI 14 (S. 544 $_{10}$ ff. Hoffmann, vgl. S. 544 $_{2}$), XXI 15 (S. 545 $_{8}$ ff. Hoffmann).

[4] de civ. Dei XIX 4 (S. 376 $_{18}$ ff. Hoffmann).

[5] de civ. Dei I 24 (S. 44 $_{13}$ ff. Hoffmann).

[6] de civ. Dei II 19 (S. 86 $_{22}$ ff. Hoffmann).

[7] de civ. Dei XXII 30 (S. 669 $_{7}$ ff. Hoffmann), I 13 (S. 26 $_{11}$ ff. Hoffmann), ench. XXVII 107 (S. 67 $_{9}$ Scheel), ench. XXIX 110 (S. 68 $_{25}$ ff. Scheel).

resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaque digna est vel requie, vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret[1]. Die Ungläubigen kommen in den Infernus[2], die Gläubigen, die aber noch mit Sünden befleckt sind, müssen hindurch durch das Fegfeuer, die purgatoria tormenta — das ist die letzte Möglichkeit, der ewigen Verdammnis zu entgehen[3] — ausdrücklich wendet sich Augustin gegen die Auffassung des Origenes von dem vorübergehenden Charakter der Höllenstrafen und unterscheidet deutlich zwischen den zeitlichen Strafen des Fegfeuers und der ewigen Verdammnis[4]. Und es liegt ihm besonders daran, daß die Aussicht auf die Rettung durchs Fegfeuer die Christen nicht in diesem Leben sicher und lässig mache. Denen, die es hier an der tätigen Buße haben fehlen lassen, wird auch das Fegfeuer keine Rettung mehr bringen[5]. Nach dem Zwischenzustand folgt die Auferstehung der Toten und das letzte Gericht, die endgültige Scheidung zu ewigem Lohn und ewiger Strafe. (Augustin weiß auch von einer zweifachen Totenauferstehung, aber er hat den Gedanken wie Tyconius dahin gewandelt, daß er die erste Auferstehung mit der Taufe und Wiedergeburt gleichsetzt, die zweite allgemeine Totenauferstehung folgt dann am Ende der Tage[6]. Merkwürdig ist die Vorstellung, daß alle Menschen, ob sie als Kinder oder im Greisenalter gestorben sind, bei der Auferstehung in der Gestalt der vollen Jugendkraft erscheinen werden[7]. Die Strafe der Verdammten besteht darin, daß sie ewig von Gott geschieden sind, und das ist furchtbarer als die schwersten und längsten zeitlichen Folterqualen[8]. Der Lohn aber der Frommen ist die felicitas in regno caelorum[9], Ruhe und ewiger Frieden im Anschauen Gottes, der ewigen Schönheit[10].

---

[1] ench. XXIX 109 (S. 68 $_{13}$ ff. Scheel). [2] de civ. Dei XX 15 (S. 463 $_{29}$ ff. Hoffmann).

[3] de civ. Dei XXI 13 (S. 543 $_{17}$ ff. Hoffmann), XXI 16 (S. 548 $_{8}$ ff. Hoffmann), vgl. auch XXI 24 (S. 563 $_{10}$ f. Hoffmann).

[4] de civ. Dei XXI 17. [5] ench. XVIII 69 (S. 45 $_{2}$ ff. Scheel).

[6] de civ. Dei XX 6 (S. 438 $_{16}$ ff. Hoffmann), vgl. auch den verwandten Gedanken XV 19 (S. 99 $_{23}$ ff. Hoffmann), wo er von einer zweifachen dedicatio spricht, die in Enochs Entrückung vorgebildet ist, die eine ist in Christi Auferstehung geschehen, die zweite erfolgt in seiner Wiederkunft.

[7] de civ. Dei XXII 20 (S. 633 $_{11}$ ff. Hoffmann).

[8] ench. XXIX 112 (S. 70 $_{12}$ ff. Scheel). [9] de civ. Dei V 21 (S. 256 $_{6}$ f. Hoffmann).

[10] de civ. Dei VII 31 (S. 347 $_{18}$ ff. Hoffmann), vgl. IX 22 (S. 440 $_{23}$ f. Hoffmann), vgl. XXII 1 (S. 582 $_{10}$ ff. Hoffmann), XXII 29 (S. 658 $_{1}$ ff. 664 $_{4}$ ff. Hoffmann), XIX 11 (S. 389 $_{22}$ ff. Hoffmann).

In der Gestaltung der Hoffnung spiegelt sich das Lebensideal, die Überordnung des beschaulichen über das tätige Leben — im Reiche Gottes gibt es weder Kampf noch Pflichten mehr, sondern da leben wir in der pax caelestis civitatis als eine ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo[1], und unsere einzige Arbeit wird sein, daß wir Gott loben und seine Schönheit preisen[2]. So erscheint am Ende die civitas Dei als ein großer ordo, in dem jedem nach Würde und Verdienst sein Platz zugeteilt ist, und alle in neidloser Eintracht zusammen wohnen[3].

Verwendet Augustin den Ausdruck regnum Dei in der Hauptsache für die eben beschriebene himmlische Seligkeit, so rückt der Begriff doch anderseits so nahe mit dem der civitas Dei zusammen, daß er beide als Wechselbegriffe gebrauchen kann[4]. Bei der eschatologischen Verwendung tritt neben dem Gedanken, daß das Reich Erbe und Lohn, also das ewige Gut ist, der andere stark in den Vordergrund, daß es die Gemeinde der Vollendeten umschließt, also mit der himmlischen civitas Dei zusammenfällt — aber auch die empirische katholische Kirche kann regnum caelorum genannt werden: Alio modo igitur intellegendum est regnum caelorum, ubi ambo sunt, et ille scilicet qui solvit quod docet, et ille qui facit; sed ille minimus, ille magnus: alio modo autem regnum caelorum dicitur, quo non intrat nisi ille qui facit. Ac per hoc ubi utrumque genus est, ecclesia est, qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, ecclesia est, qualis tunc erit, quando malus in ea non erit. Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum[5]. Wenn wir in der Kirche sagen können, wir sind im Reich Gottes, so wird es von den Vollendeten einmal heißen können: sie sind das Reich (postremo regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno eius, ut sint etiam ipsi regnum

---

[1] de civ. Dei XIX 13 (S. 395 13 ff. Hoffmann), XXII 23 (S. 641 18 ff. Hoffmann).

[2] de civ. Dei XXII 30 (S. 664 19 ff. Hoffmann).

[3] de civ. Dei XXII 30 (S. 666 8 ff. Hoffmann).

[4] de civ. Dei XVII 1 (S. 205 15 Hoffmann): de Christo regnoque caelorum, quae civitas Dei est.

[5] de civ. Dei XX 9 (S. 449 27 ff. Hoffmann) zu Mt 5 19 — auch Mt 13 52 (μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν) S. 449 2 ff. Hoffmann und Mt 13 39 ff., das Gleichnis vom Unkraut im Weizen, werden als Beleg für die Gegenwart des Reichs in der Kirche angeführt. »Er wird aus seinem Reich alle Ärgernisse sammeln« d. h. de isto ergo regno eius, quod est hic ecclesia, colligentur (S. 449 12 f. Hoffmann), vgl. auch den Anfang des cap. IX (S. 448 24 ff. Hoffmann).

eius)[1]. Augustin scheint hier einen Gedanken des Evangeliums wieder aufzunehmen — auch für Jesus war die βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht nur zukünftiges Gut, sondern gegenwärtige Wirklichkeit. Und doch sind die beiden Gedanken eben durch die Geschichte von 400 Jahren getrennt: wenn Jesus von der Gegenwart des Reichs spricht, dann handelt es sich um ein Hereinbrechen der Ewigkeit in die Zeit, um eine schöpferische Tat Gottes, mit der er in den Weltlauf eingreift und ein Neues schafft, Augustin aber denkt an eine allmähliche Durchdringung der Welt mit dem Geiste Gottes — die Gottesherrschaft muß sich auf Erden durchsetzen, das ist die Aufgabe und das Werk der Kirche. Die Kirche meint die Welt durchdringen und Gott untertan machen zu können — anstatt dessen dringt der Geist der Welt in sie ein und macht sie sich untertan. Augustin hat, ohne das zu wollen, der Kirche auf ihrem Wege Vorschub geleistet. Seine Anschauung von der Kirche als der communio sanctorum setzt sich nicht durch; was fortwirkt, ist die Gleichsetzung der hierarchischen Heilsanstalt mit der civitas Dei auf Erden. Augustins Gedanken von der Vollendung der Kirche in der Endzeit treten vollends zurück — wo die Kirche herrscht, herrscht Christus, damit ist die Kirche wesentlich vollendet, nur noch extensiv kann sie sich entwickeln. »Die ecclesia triumphans steht wohl noch einer ecclesia militans gegenüber, aber diese letztere sucht nicht mehr ein gemeinsam zu erreichendes Ziel, sondern sie ist nur eine Gemeinschaft von solchen, welche einzeln dies Ziel der Vollendung suchen.«[2] Die eschatologischen Vorstellungen beschränken sich darauf, dem Lose der einzelnen Menschen nachzugehen — das Gottesreich ist nicht mehr die Neuordnung der Dinge am Ende der Geschichte, sondern das Jenseits, in das die einzelnen nach dem Tode eingehen.

Augustin hat eine im Evangelium wurzelnde Frömmigkeit, die um den ganzen Ernst der Sünde und um die ganze Größe der Gnade Gottes weiß, mit der katholischen Verdienstlehre und Werkgerechtigkeit, den urchristlichen Begriff der Kirche als der Gemeinde der Auserwählten Gottes mit dem katholischen Gedanken der Hierarchie und der Sakramentskirche, eine lebendige eschatologische Erwartung mit dem Glauben an die Macht der

[1] de civ. Dei XX 9 (S. 450 $_{15}$ f. Hoffmann).

[2] H. Schmidt, Die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung für die gesamte Dogmatik und das kirchliche Leben (Jahrbücher für deutsche Theologie XIII, 1868, S. 577 ff.) S. 599.

geschichtlichen Entwicklung zu vereinen gesucht, und in seiner starken religiösen Persönlichkeit haben sich die Widersprüche geeint. In der Folgezeit aber setzen sich die katholischen Ideen durch, während an die andere Seite nur die Opposition immer wieder anknüpft — in dem Sinne hat sich auch Luther auf ihn berufen. Es ist Augustins tragisches Schicksal, daß er, was Paulus ihm vermittelt hat, nicht in seiner ganzen Einseitigkeit und Absolutheit hingestellt hat, sondern zwischen Gegensätzlichem zu vermitteln suchte und so gerade zum Wegbereiter des Papsttums geworden ist.

Ergebnis.

Mit der Gleichsetzung von Gottesreich und Kirche bei Augustin ist die Entwicklung des Reich-Gottes-Begriffs grundsätzlich zu ihrem Abschluß gelangt — die folgenden Jahrhunderte bringen die praktische Auswirkung dieser Gleichsetzung.

Zum Schluß legen wir uns noch einmal die Frage vor: wie weit ist der Begriff des Reiches Gottes in dieser Entwicklung von vier Jahrhunderten von Bedeutung gewesen, und inwieweit wirken die religiösen Kräfte, die in der Reichspredigt Jesu lebendig sind, in der Folgezeit nach?

Die Anwendung des Begriffs bleibt — aufs Ganze gesehen — von Anfang an auf die Eschatologie beschränkt. Im II Jh. ist die urchristliche Erwartung des nahen Endes, die Hoffnung auf das baldige Kommen des Herrn und das Gericht noch lange in den Gemeinden lebendig, zugleich aber bleiben auch diese Gedanken von dem Prozeß der Umgestaltung, die das Christentum in der hellenistischen Welt erfährt, nicht unberührt. Die biblische Formel der βασιλεία τοῦ θεοῦ erhält ihre inhaltliche Bestimmung durch Ausdrücke wie ζωὴ αἰώνιος, ἀθανασία, ἀφθαρσία. Die naturhafte Fassung des Gottesbegriffs, die das Moment der schaffenden Persönlichkeit zurücktreten läßt hinter der Betonung der Transcendenz und Unnahbarkeit Gottes, gibt auch der Gestaltung der Hoffnung ein neues Gepräge: sie beschäftigt sich mit dem Lose des einzelnen mehr als mit der Vollendung der Gottesherrschaft. Neben dem Einfluß griechischen Denkens wirkt hierzu mit, daß die gespannte Erwartung auf das nahe Ende ja notwendig nachlassen muß, je länger das Ende auf sich warten läßt. Während in der griechischen Kirche die Endzeitserwartung in der mystischen Einigung des Gnostikers mit seinem Gott vorweg-

genommen wird, muß sie in der abendländischen Kirche dem Glauben an die geschichtliche Entwicklung, die aktive Verwirklichung des Gottesreichs auf Erden weichen.

Wir können diese Entwicklung nicht einfach als Abfall von den NTlichen Ursprüngen aburteilen. Sie ist nicht nur unter den heterogenen Einflüssen des hellenistischen Judentums so verlaufen — so stark auch diese eingewirkt haben. Es ist eine natürliche Entwicklung, daß mit der Wandlung der Kirche aus der urchristlichen communio sanctorum, der kleinen Schar der Christusbekenner, in eine Missionskirche und schließlich in eine Volks- und Staatskirche radikale Veränderungen auf dem Gebiet des gesamten kirchlichen Lebens verbunden sind. Gewiß ist es ein Rückfall in jüdischen Nomismus, wenn die Ethik wieder vom Lohn- und Verdienstgedanken beherrscht wird — aber daß die Frage der Sündenvergebung und der Heiligung eine andere Antwort heischt, wenn der Christ in die Kirche hineingeboren wird, als wenn sein Christenstand auf persönlicher Erfahrung und Entscheidung beruht, ist selbstverständlich. Die Kirche steht als Volkskirche vor neuen Aufgaben: sie ist nicht nur Bekenntnisgemeinschaft, sondern Erziehungsanstalt — und diese Aufgabe hat die katholische Kirche ernsthaft in Angriff genommen. Man kann auch nicht sagen, daß sie dabei das Wesen der Reichsbotschaft Jesu, das Evangelium von der Majestät und Gnade Gottes, verloren hätte — zu allen Zeiten ist es in der Kirche lebendig gewesen, freilich nicht immer in gleicher Stärke. Wir haben gesehen, wie es im II Jh. über der apologetischen Aufgabe zurücktritt, wie es aber um die Wende des II zum III Jh. zu neuem Leben erwacht, vermittelt durch eine stärkere Vertiefung in die Schrift. Und auch in der Folgezeit war es stets eine eingehende Beschäftigung mit der Schrift, die zu vertieftem Verständnis des Evangeliums führte. Freilich wird es gerade bei der Betrachtung der Auswirkungen eines NTlichen Begriffs in der Kirchengeschichte deutlich sichtbar, daß das Evangelium in seinem tiefsten Wesen niemals Sache der Masse ist, ebensowenig aber etwas, was nur einer höheren Stufe von Menschen zugänglich wäre, d. h. daß weder eine »katholische Kirche« noch eine Schar von »Gnostikern« je Gemeinde Gottes sein kann, daß aber in dieser Kirche und unter diesen Gnostikern sich zu allen Zeiten Menschen finden, die erschrocken sind in ihrem Gewissen vor der Hoheit und Heiligkeit Gottes, die seine Vergebung erfahren und in der Gebundenheit an ihn die Freiheit

der Gotteskindschaft erlangt haben — Menschen, die leben unter der Herrschaft Gottes, und die warten auf eine Zeit, da diese Herrschaft vollkommen hereinbricht. In dieser Beziehung gibt es keine Entwicklung in der Auswirkung der Reichsbotschaft Jesu — diese Menschen mögen der eine mehr die mystische, der andere mehr die ethische Seite in ihrem Gotteserlebnis betonen, sie mögen Philosophen oder Mönche oder Kirchenmänner sein — eins sind sie alle darin, daß sie unmittelbar aus der Schrift geschöpft haben, und daß sie darin persönlich von Gott gefaßt sind, so daß trotz allen fremden, umwandelnden Einflüssen, die sich auch in ihren Anschauungen geltend machen, die alten Antriebe der Reichsbotschaft Jesu bei ihnen lebendig wirksam sind. Geeint sind sie freilich niemals als sichtbare Kirche, wohl aber als Glieder der ecclesia invisibilis, die sich, weil jeder an Gott gebunden, auch einander verbunden wissen. In der Geschichte der sichtbaren Kirche aber bedeutet ihr Auftreten »immer eine Reformation, ein Sich-durchsetzen des Evangeliums gegenüber einer minderwertigen Frömmigkeit, ein Wegräumen oder wenigstens Zurückschieben überkommenen Schutts. Solche Reformationen bilden die eigentlichen Knotenpunkte der Entwicklung« [1].

Trotz dem weitgehenden Verständnis für die geschichtlichen Notwendigkeiten, die zur Bildung der katholischen Kirche führten, müssen wir in dieser Entwicklung doch zugleich das betonen, worin sich der Abfall vom Evangelium, die Verzerrungen der ursprünglichen Anschauung zeigen. An zwei Punkten wird uns dieser Abfall besonders deutlich: 1. in der Verdinglichung der Gnade. Aus dem persönlichen Rechtfertigungserlebnis ist eine sakramentale Handlung, eine Eingießung physisch-hyperphysischer Kräfte und damit ein volkskirchlicher Akt geworden. 2. Damit hängt zusammen, daß die Kirche sich nicht mit der Aufgabe begnügt hat, Erziehungsanstalt zu sein, die das Ziel hat, sich selbst überflüssig zu machen, weil sie christliche Persönlichkeiten schaffen will, deren Einheit nicht in der Zugehörigkeit zu der Kirche als Anstalt, sondern in der persönlichen Beziehung jedes einzelnen zu Gott begründet ist. Die Kirche macht den Anspruch, Heilsmittler zu sein, und maßt sich damit »ewige« Bedeutung an und macht sich zum Ziel der Entwicklung — ecclesia visibilis und in-

[1] K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, Studien des apolog. Seminars Heft 10, 1925, S. 46 = Ges. Aufsätze II, S. 31.

visibilis, Kirche und Gottesreich rücken ganz nahe zusammen, ja gehen ineinander auf.

Augustin hat die Spannungen zwischen der Gnadenlehre des Paulus und der Sakramentslehre der katholischen Kirche, zwischen der Auffassung der Kirche als communio sanctorum und der katholischen Anschauung von der Bedeutung der Hierarchie erkannt. Aber er hat versucht, zwischen den Gegensätzen zu vermitteln, und damit gerade der katholischen Linie zum Siege verholfen. Erst Luther hat das Entweder-Oder in seiner ganzen Schwere erfaßt und die Botschaft des Evangeliums in ihrer Absolutheit von neuem verkündet. So ist seine Tat unter den vielen Reformationen, die sich als ein roter Faden durch die Kirchengeschichte ziehen, die Reformation geworden. Auch auf sie ist eine Entwicklung gefolgt, die das Absolute von neuem relativierte und in der Welt einzubürgern suchte, — diese Entwicklungen sind notwendig, niemals wird das Reich Gottes auf Erden Wirklichkeit, niemals wird sich die Welt in dies Gottesreich »hineinentwickeln«, zu allen Zeiten wird es Theologie und Kirche geben, in der neben dem Evangelium fremde Anschauungen und Kräfte wirksam sind, zu allen Zeiten aber gibt es auch die Menschen, die als ein Salz in dieser Kirche und dieser Theologie wirken, weil sie an dem Reich Anteil haben und deshalb Zeugen des kommenden Reichs sind. Der Blick auf diese Menschen gibt das Recht zu der Überzeugung, daß die treibenden und tragenden Kräfte in der Geschichte der Kirche letztlich doch im Evangelium liegen: »Es ist doch das Himmelreich gewesen, das auch die Kirchengeschichte gemacht hat, es ist doch der Eifer um Christus gewesen« [1].

[1] Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn (Rotapfel-Verlag, Zürich), S. 227.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 5711

DATE DUE

BT 94 .F75 1928

Frick, Robert.

Die Geschichte des Reich-
Gottes-Gedankens in der

United Theological Seminary Library
MAIN BT94.F75 1928
Frick, Robert Die Geschichte des Reich-G
3 0645 0003 0195 8